

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(СПбГУ)

Выпускная квалификационная работа на тему:
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СУДЬБЕ В ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
по направлению 41.03.03 «Востоковедение и африканистика»
профиль: Индоарийская филология

Выполнила:

студентка 4 курса

очного отделения

Следь Юлия Александровна

Научный руководитель:

канд. фил. н.

Тавастшерна Сергей Сергеевич

Рецензент:

канд. фил. н.

Цветкова Светлана Олеговна

Содержание

Введение.....	2
1. Основные этапы развития индийской религиозно-философской традиции до сер. I тысячелетия н.э.	4
2. Общие сведения о текстах, использованных в настоящем исследовании. 11	
2.1. Самхиты	11
2.2. Брахманы	15
2.3. Упанишады	16
2.4. Манавадхармашастра	18
2.5. Махабхарата	20
2.6. Нитишатака Бхартрихари. Субхашиты	22
3. Представления о судьбе в древнеиндийской литературе	26
3.1. Vidhātṛ и vidhi	27
3.1. Daiva	32
3.4. Bhagādheya	36
3.5. Bhāgya	38
3.6. Niyati	40
3.7. Diṣṭi	41
4. Представления о перерождениях и карме	42
5. Взаимосвязь между представлениями о судьбе и карме	53
Заключение	59
Использованная литература	61
Приложение 1	66
Дайва Акхьяна и фрагменты из паддхати о судьбе и карме Нитишатаки Бхартрихари	66
Приложение 2	79
Adhyāya 31 (16-42)	79
Adhyāya 33 (1-54)	81

Введение

Цель настоящей работы – проследить процесс возникновения и развития представлений о судьбе в индийской религиозно-философской традиции с опорой на тексты памятников древнеиндийской литературы. Иными словами, предстоит выяснить, какова, согласно древнеиндийскому мировоззрению, роль человека в мире, что руководит его жизнью и определяет её особенности. Среди задач данной работы – выявление взаимосвязи между представлениями о судьбе и верой в перерождения, а также анализ слов, используемых для обозначения судьбы в древнеиндийских текстах и изучение контекста их использования.

Таким образом, работа исследует развитие представлений о судьбе в рамках значительного временного промежутка: с середины II тысячелетия до н.э., когда, по мнению большинства исследователей, начала складываться Ригведа, до середины I тысячелетия н.э. – времени, когда завершилось складывание Махабхараты. Основными материалами для исследования служат оригинальные тексты Дайва Акхьяны (Главы о судьбе) из сборника Шрисубхашитаратнабхандарам, 31-ей и 33-ей глав Араньякапарвы (III-ей книги Махабхараты) и паддхати о судьбе и о карме из Нитишатаки Бхартрихари. Переводы данных текстов даны в Приложении. В проведении исследования также использовался оригинальный текст III, VIII и X мандал Ригведы, а также перевод и комментарии Т. Я. Елизаренковой, оригинальный текст Шатапатхабрахманы, тексты Брихадараньяка, Иша, Майтри, Тайттирия, Чхандогья упанишад в переводе А. Я. Сыркина и оригинальный текст двенадцатой главы Манавадхармашастры.

Значительное количество анализируемых текстов, а также сложность и многогранность вопроса о судьбе определяют структуру настоящей работы, которая может быть условно поделена на три части.

Первая часть представлена двумя главами и содержит общие сведения о древнеиндийской религиозно-философской традиции, а также о текстах, с опорой на которые проводилось настоящее исследование. Задача данной части – обрисовать контекст, в котором зародились и развивались представления о судьбе и перерождениях, показать под действием каких сил происходили трансформации в мировосприятии индийцев. Кроме того, содержание этой части позволяет разъяснить необходимые термины, выстроить хронологию основных этапов развития древнеиндийской литературы и, тем самым, облегчает восприятие последующих частей работы. Во второй части исследуются различные лексемы, обозначающие судьбу, рассматривается их этимология и особенности использования. Задача этой части – обрисовать представления о судьбе как о некой силе, руководящей человеческой жизнью, с опорой, главным образом, на текст Дайва Акхьяны и Нитишатаку Бхартрихари. Третья часть рассматривает судьбу в её тесной взаимосвязи с верой в перерождения и карму и предваряется кратким обзором, освещающим развитие представлений о перерождениях. Такой подход позволяет существенно расширить угол зрения на представления о судьбе. В этой части исследование проводится с опорой на тексты двенадцатой главы Манавадхармашастры, тексты 31-й и 33-й глав Араньякапарвы и Нитишатаку Бхартрихари.

Объединяя литературоведческий и лингвистический аспекты, работа призвана создать целостную картину представлений о судьбе в рамках исследуемого периода. Фундаментальное значение анализируемых текстов для индийской культуры и основополагающее значение представлений о судьбе в формировании мировоззрения, жизненной позиции и ценностей людей определяют актуальность работы.

1. Основные этапы развития индийской религиозно-философской традиции до сер. I тысячелетия н.э.

Индуизм в его современной форме сложился к V в н. э. на основе предшествующих верований: *протоиндийской* (IV-III тыс. до н.э.), *ведийской* религии (XV – VII вв. до н.э.) и *брахманизма* (VII в до н.э. – IV в н.э.)

Доведийскую (протоиндийскую) религию исповедовали дравидоязычные племена, жившие на территории Индии до вторжения ариев во II тыс. до н.э. Судить об особенностях этой религии крайне сложно, поскольку сохранилось очень мало исторических источников того времени. От развитой городской культуры, процветавшей 2400 – 1800 годах до н. э., уцелело совсем немного. Наибольшую информативную ценность представляют изобразительные сцены на печатях и других архитектурных объектах, обнаруженных на раскопках протоиндийских городов Мохенджо-Даро и Хараппы, располагавшихся в долине Инда. Многие практики и идеи протоиндийской религии, такие как ритуальное омовение, поклонение *лингаму* и *йони*, деревьям, змеям и др. вошли в современный индуизм [Альбедиль 1991: с. 147 - 150]. Особенно это заметно на юге, в дравидийской Индии. Следует также заметить, что человек в протоиндийской религии полностью зависит от богов и стремится умиловить их с помощью жертвоприношений. Впоследствии взаимоотношения людей и богов, а также роль ритуала будут существенно меняться.

Ведийская религия сформировалась в среде ариев - индоиранских племён, которые вели кочевой образ жизни. Именно поэтому, в их пантеоне преобладают мужские боги, в меньшей степени связанные с плодородием и больше соответствующие воинственной природе ариев. [Ульцифоров 2005: с. 19]. Канонические тексты ведийской религии,

сложившиеся к концу II тыс. до н. э., включали четыре сборника (*Ригведа*, *Самаведа*, *Яджурведа* и *Атхарваведа*), которые передавались жрецами в устной форме от поколения к поколению.

Ведийские божества по большей части представляют собой персонификации сил природы, они являются порождением человеческого воображения и отражают его преклонение перед природой во всех её проявлениях. Религиозно-мифологическая система вед производит впечатление незавершенности, границы пантеона, отделяющие его от других мифологических классов, не обозначены четко, как и границы между сферами действия конкретных богов пантеона. Космогоническая функция в Ригведе приписывается сразу нескольким богам (Индре, Варуне, Агни, Вишну и др.), родственные связи между членами пантеона также неочевидны [ДИ 1999: с. 51]. Ведийские боги обретут яркую личную характеристику только в пуранах (III – XII в. н. э.), где они нашли своё место среди других богов, и в таком облике дошли до наших дней.

Основа **ведизма** – вера адептов в необходимость совершения ритуала для поддержания личного и общественного благополучия. Отношения между богом и человеком в ведийской религии построены на обмене. Восхваление могущества бога и его подвигов должно магически воздействовать на него с целью получения определенных благ [ДИ 1999: с. 41]. Доминирующим на всем протяжении ведийского периода остается представление о космогонической функции жертвы. В X книге Ригведы космогонический гимн (RV X. 90) отражает версию древнейшего мифа о создании мира из тела первозданного гиганта — Пуруши, которого боги приносят в жертву. Его голова становится небом, пуп — воздухом, ноги — землей, из души происходит луна, из ока — солнце, из дыхания — ветер. В этом тексте (RV X. 90) впервые упоминаются четыре сословия (варны) древнеиндийского общества: из уст Пуруши происходят брахманы (жрецы), из рук — кшатрии (воинская аристократия), из бедер — вайшьи

(свободные общинники), из ног — шудры (низшее сословие). В поздних ведах Пуруша отождествляется с Праджапати.

Всё содержание ведийских гимнов определяется представлением о времени как о регулярно повторяющемся цикле. В процессе совершения ритуала происходит возвращение к началу времён, и совершаемый ритуал отождествляется с ритуалом, относящимся к далекому мифическому прошлому [ДИ 1999: с. 55]. В процессе совершения ритуала произносились гимны самхит и совершались жертвоприношения сомы, пищи, животных (наиболее ценными считались лошади и коровы). Эффективность обряда зависела от строгости исполнения всех ритуальных предписаний, что возвеличивало брахманов-жрецов, обладающих священным знанием о таинстве ритуала.

Брахманизм¹ явил собой результат трансформации ведийской религии под действием усиливающегося влияния брахманского (жреческого) сословия. К VII в. до н.э. брахманское сословие полностью руководило духовной жизнью древнеиндийского общества. Они являлись носителями и хранителями ведийского мировоззрения. Для надлежащего исполнения ритуала, чрезвычайно усложнившегося к этому времени, необходимо было присутствие брахмана, работу которого следовало богато вознаградить. Боги утрачивают непосредственное влияние на судьбы людей, а брахманы, напротив, наделяются в глазах верующих безмерным могуществом, поскольку правильное исполнение ритуала способно подчинить им самих богов. Таким образом, ритуал из средства воздействия на богов превратился в неотвратимую космическую силу, воздействующую на окружающее пространство и видоизменяющее его. В брахманическом ритуале всё имеет значение: подготовка жертвы, способ

¹ Название *брахманизм* предложено западными религиоведами и может быть истолковано как производное от 1) *брахмана* (brahman – ср.р.) – сакральной формулы, которой на мифологическом уровне соответствует бог Брахма; 2) *брахмана* (brahman – м.р.) – жреца, представителя высшего сословия; 3) *брахман* (brāhmaṇa) – группы текстов, толкующих ритуалы [ИФ 2009: с. 157].

её расчленения, количество слогов в произносимых ритуальных формулах, манера исполнения гимнов и многое другое. Гимны и заклинания дошли до наших дней благодаря тому, что в период брахманизма они были чётко структурированы в соответствии с нуждами ритуала [ИФ 2009: с. 157].

Наиболее почитаемыми богами в брахманизме были Агни, Шива и Вишну (в ведизме символ восхода и заката). В этот период к ведийскому пантеону подключаются доарийские племенные божества, а служители местных культов получают статус брахманов. К эпохе брахманизма относятся также *упанишады* (см. с. 16-17 настоящей работы), в которых внешний ритуал заменяется внутренним, совершаемым мысленно.

Неограниченное господство жречества в духовной сфере начинает встречать возрастающее сопротивление других сословий, которое выливается в череду религиозно-реформаторских движений (из которых наибольшее влияние приобретают *буддийское* и *джайнское*) [ВВ 2010: с. 423]. На самом рубеже VI—V вв. до н.э. появились странствующие духовные учителя, отвергавшие авторитет вед. Наступивший этап в развитии индийской религиозно-философской мысли называют *шраманским* (от пал. *samaṇa*, санскр. *śramaṇa* — «аскет», «подвижник»). В числе других причин, вызвавших шраманское «брожение умов», называют развитие городской цивилизации, появление протоимперских образований, естественное смешение арийцев и дравидов, вызвавшее кризис варновой системы. Все эти факторы обусловили потребность в новой, более гибкой идеологии. В. К. Шохин метафорически сравнивает появление новых учений в тот период водяными потоками, которые, сливаясь между собой или распадаясь на новые более мелкие, смывали дамбы, возведённые брахманизмом [Шохин 2007: с. 60]. Однако это вовсе не значит, что брахманизм мгновенно утратил свои позиции. Напротив, шраманский период характеризуется расцветом брахманской учёности. Интересно также, что большинство философов «новых религий» сами вышли из

среды брахманов. Полемика между сторонниками традиционного учения и его противниками - брахманами и шраманами – сохранилась в текстах.

Из великого множества новых религиозных течений шраманской эпохи три — адживикизм, джайнизм и буддизм — создали канонические собрания своих текстов. Канон адживиков до нас не дошел, но собрания текстов буддистов и джайнов предоставляют обширный материал о первых индийских философах. Самым полным, авторитетным и изученным остается канон «ортодоксального» буддизма, школы *тхеравада* («учение старцев»), составленный на письменном языке пали [Шохин 2007: с. 64].

В текстах сохранилось множество зарисовок полемик между последователями разных течений и между их лидерами. Предметы философских дискуссий могли быть самыми разными, но к наиболее важным относились рассуждения об Атмане, бесконечности мира, душе и теле, смерти [Шохин 2007: с. 74].

Ко времени начала проповеди Будды (сер. I тыс. до н. э.) в Индии уже существовало четыре главных религиозных группы, к которым буддисты присоединились в качестве пятой. Среди этих групп – адживики², париббаджаки³, бхарадваджи⁴ и джайны⁵. Таким образом,

² *Адживики* – шраманское течение, лидерами которого были Макхали Госала, Нанда Вачча, Киса Санкича. Согласно убеждениям адживиков всё в жизни предопределено мировой Необходимостью (нитьявада), поэтому действия человека не имеют никакого значения. Все живые существа, независимо от их достоинств, пребывают в круговороте рождений – сансаре. Следовательно, учение о карме обесмысливается, обесценивается мораль и все достижения цивилизации, что демонстрируется поведением адживиков: они не носили одежду, занимались самоистязанием, вели себя подчёркнуто неприлично [ИФ 2009: с. 56-57].

³ *Париббаджаки* - малоорганизованные общины, включавшие и мужчин, и женщин, дававших обет безбрачия (*брахмачарья*). Большую часть года они путешествовали, распространяя знания, обучая красноречию. Увлекались «мирскими» проблемами: общ. устройством, политикой, этикой. Пользовались уважением всех слоёв общества, имели богатых покровителей. Заслуга париббаджаков в том, что они начали систематизировать наследие *упанишад*, составили свод предметов для философских дискуссий. После ухода Будды утратили свои позиции, так как были склонны к обращению в буддизм и не имели чёткой организации [ИФ 2009: с. 601-604].

⁴ *Бхарадваджи* – шраманское течение, представленное брахманами, противостоящими новым проповедникам. Не принимали учения Будды, вступали с ним в полемику. Образованные брахманы не скрывали своего превосходства над новыми религиозными лидерами, превозносили достижения брахманских эрудитов [Шохин 2007: с. 81 - 82].

⁵ *Джайны* – шраманское течение, лидером которого был Джина Махавира Вардхамана. Джайны противостояли брахманизму и отрицали значимость вед. В основе мировоззрения – принципы ненасилия (ахимса) и одушевлённости всего сущего. Главная религиозная задача – достижение освобождения от

принято считать, что в середине первого тысячелетия до н. э. религиозная жизнь Индии представлена главным образом брахманизмом, буддизмом и джайнизмом. Однако термины брахманизм и индуизм были введены британцами и фактически являются искусственными. Индийские перечисления религиозных форм включают в себя буддизм и джайнизм, но все остальные формы при этом не объединяют под единым названием. Носители индийской культуры, не причисляющие себя к буддистам и джайнам, относят себя не к брахманизму или индуизму, а к ведистам, вишнуитам или шиваитам, то есть считают себя последователями вед, учений Вишну или Шивы соответственно [Sanderson 1993].

По мнению некоторых исследователей, в частности, Монье-Вильямса, появление шиваизма и вишнуизма стало следствием взаимодействия индуизма и буддизма. По видимому, в данном случае под понятием индуизма понимается брахманизм, приходящий к этому моменту в упадок. Внушительное религиозное образование – буддизм – долгое время противостоявшее брахманизму и представившее доктрину, губительную для жречества, было фактически рассеяно. Буддизм был искусно адаптирован нарождающимся индуизмом под себя и постепенно вытеснен посредством исключения его последователей из жизни индуистского общества [Monier Williams 1883: с. 58]. Образ Будды в двух его ипостасях был воспринят индуизмом и полностью трансформирован. Шива стал воплощением аскетического аспекта личности великого учителя, духовная сила которого была достигнута посредством самоконтроля и борьбы со страстями, а Вишну явил собой Будду в качестве благодетеля, всеобщего друга, бескорыстно любящего людей. Так Шива и Вишну стали аналогами различных характеров Будды и заменили его, а шиваизм и вишнуизм стали основными составляющими индуизма,

круговорота рождений (сансара), важнейшее средство достижения цели – суровая аскеза. В рамках традиции произошёл раскол на шветамбаров и дигамбаров, первые носили белые одежды, вторые были нагими [ИФ 2009: с. 331-332].

обретающего на тот момент свои современные черты [Monier-Williams 1883: с. 58].

Среди множества богов, почитаемых в современном индуизме, на первый план выходит *Тримурти* - триада богов (Брахма, Вишну и Шива), которая рассматривается как воплощённое единство всех космогонических сил и являют собой персонификацию духовного начала – *Брахмана*. Брахма считается творцом мира, Вишну – хранителем, а Шива – разрушителем. При этом шиваиты считают верховным бога Шиву, вишнуиты – Вишну, шактисты – супругу Шивы, Дургу. Значительно изменилась функция ритуала: теперь он нацелен на индивидуальное общение человека с высшими силами и призван уберечь человека от неприятностей.

Таковы основные этапы развития индийской религиозно-философской мысли в самом схематичном изложении. Сложно не согласиться с выдающимся британским индологом Монье-Вильямсом, который отмечает что индуизм, «сочетает в себе множество верований и доктрин, постепенное формирование которых и встраивание в тело индуизма подобно тому, как мощный поток Ганги набирает силу с каждым вливающимся в неё притоком или ручейком, заполняет собой всё большие пространства и, наконец, распадается извилистые рукава сложной дельты, теряясь в болотах и зарослях джунглей» [Monier-Williams 1883: с. 57]. В таком неоднородном контексте зародились и развивались представления о судьбе и перерождениях.

2. Общие сведения о текстах, использованных в настоящем исследовании.

В данном разделе даны общие сведения о текстах ведийского канона, дхармашастрах и дхармасутрах, Махабхарате и Нитишатаке Бхартрихари, поскольку именно эти источники служили материалом для исследования представлений о судьбе.

2.1. Самхиты

Ригведа – первый памятник индийской литературы, древнейшие гимны которого восходят к середине II тысячелетия до н.э. или к ещё более отдалённым временам. В. Г. Эрман предполагает, что начало складывания *Ригведы* приблизительно совпадает с появлением ариев в Северной Индии, на территории современного Пенджаба, которые затем расселились в северо-западной Индии, на территории между Гималаями и Сатледжем. *Ригведа* сообщает исследователям бесценные данные о занятиях и образе жизни ариев, об устройстве их общества и основах его экономического уклада, о земледелии, скотоводстве, торговле, используемых металлах, а также растительном и животном мире тех времён [Эрман 1980: с. 42 - 46]. Однако подобные сведения обычно сообщаются вскользь и не являются центральным объектом текстов *Ригведы*. Поэтому исследователи собирают информацию о жизни ариев по крупицам, постепенно восстанавливая картину жизни этого народа.

Основной интерес представляет мифологический материал сборника. Главное содержание *Ригведы* составляют гимны, *ричи* (ṛc)⁶, посвященные богам, почитавшимся у ариев в период их переселения в Индию.

⁶ Рич (ṛc) – единица текста Ригведы, строка гимна, предназначенного для чтения [Monier-Williams 1956: с. 225].

В древней литературе упоминается пять редакций *Ригведы*, *шакха*, школ, каждая из которых поддерживала традицию устной передачи этого текста. До наших дней *Ригведа* сохранилась только в редакции *Шакала*, которая, вероятно, была наиболее авторитетной. *Ригведа* делится на 10 книг, *мандал*, и включает в себя 1028 гимнов. Шесть мандал, II – VII, являются древнейшими. Они сходны по своему стилю и структуре и представляют собой своеобразное ядро сборника. Каждая из этих книг принадлежит роду мудрецов-*риши*, поэтому эти мандалы также именуют «родовыми книгами»⁷ [Эрман 1980: с. 47].

Древняя культовая поэзия считалась средством магического воздействия на силы природы, олицетворяемые богами. Этим обусловлена богатая система средств выразительности, метафоричность и яркая образность языка гимнов *Ригведы*. Кроме того, особенности языка отражают мировоззрение древних авторов, свойственное их архаическому мышлению. То, что нами воспринимается как метафора, для человека тех времён было наиболее верным способом выражения своего видения мира [Эрман 1980: с. 104].

Согласно древним воззрениям, *Ригведа* хранит зашифрованное священное знание, доступное лишь узкому кругу жрецов, владеющих особым кодом символов, который позволяет понимать тексты, изобилующие неясными намёками, скрытыми значениями и эллиптическими оборотами. Ригведа демонстрирует богатую систему звукописи и превосходную стихотворную технику. Единицей стихосложения является *пада* - стих, состоящий из 8, 11 или 12 слогов.

⁷ В более поздней литературе приведены имена предков тех певцов, которые передавали гимны из поколения в поколение в рамках своего рода. Для II книги – Гритсамада, III – Вишвамитра, IV – Вамадева, V – Атри, VI – Бхарадваджа, VII – Васиштха. VIII книга примыкает к «родовым», но принадлежит сразу двум жреческим родам: Канвы и Ангираса. IX книга, посвящённая Соме, была, вероятно, создана теми же родами, что и II – VII мандалы, однако выделена она была позднее. I и X книги, судя по содержанию и языку, являются более поздними добавлениями [Gonda 1975: с. 9 - 11].

Понятие рифмы в целом чуждо *Ригведе*, фиксируется только ритм последних четырёх-пяти слогов [Эрман 1980: с. 106 - 108].

По мнению В. Г. Эрмана, значительно более поздняя **Атхарваведа**⁸ является второй по значению после *Ригведы*, несмотря на то, что традиция долгое время рассматривала этот сборник как произведение низшего порядка, поскольку он затрагивает такую опасную область, как колдовство. Наиболее ортодоксальные брахманские школы так и не признали впоследствии *Атхарваведу*, которая практически не связана по содержанию с большим жертвенным ритуалом брахманизма – *шраута*, а посвящена домашним обрядам (*грихья*) [Эрман 1980: с. 112 - 114].

Текст *Атхарваведы* существует в двух редакциях – *Шаунака* и *Пайппалада*, первая из которых, вероятно, является более ранней. *Атхарваведа* делится на 20 книг и включает в себя 730 гимнов. Этот памятник содержит интересные сведения о быте и общественном устройстве древних индийцев, их психологии, культуре и верованиях, сочетает в себе древнейшие образцы фольклора и спекулятивной философии [Атхарваведа 2005: с. 26]. Из составляющих *Атхарваведу* заговоров и заклинаний мы узнаём о тех сторонах жизни людей, которые были бы навсегда забыты с течением времени, не будь они запечатлены в этой веде. Именно поэтому *Атхарваведу* называют самой народной из всех [Атхарваведа 2005: с. 22- 25].

Большинство заклинаний *Атхарваведы* направлены против болезней, особенно против лихорадки и чахотки. Большая группа гимнов-заклинаний посвящена браку, любви и особым «женским обрядам». Многие гимны

⁸ *Атхарваведа* – единственная из вед, которая имеет несколько названий. Первоначальное название *Атхарваведы* не включало в себя слово «веда» (поскольку ведой этот памятник не считался) и звучало как *Атхарва* или *Атхарвангираса*. Эти названия связаны с именами мифических жрецов. *Атхарван* (atharvan) – имя жреца огня (в ед.ч.) или название рода этого жреца (во мн.ч.). *Ангирас* (āṅgīras) – название полубожественных мудрецов, посредников между людьми и богами. Белую магию связывают с Атхарванами, а чёрную – с Ангирасами [Атхарваведа 2005: с. 24 - 25].

близки к молитвам-благословениям, мольбам о благополучии и защите от злых сил.

Учитывая условность ведийской хронологии, полагают, что в качестве единого собрания *Атхарваведа* стала существовать с I тысячелетия до н. э. Поздними добавлениями к *Атхарваведе* являются гимны, предназначенные специально для исполнения на жертвоприношениях, и явно были призваны обосновать включение *Атхарваведы* в ведийский канон. В поздних добавлениях содержится также ряд теософских и космогонических мифов, которые тематически близки к более поздним упанишадям.

Самаведа практически не имеет собственной литературной ценности, поскольку почти все её стихи заимствованы из *Ригведы* и лишь одна двухсотая её часть является самостоятельной. Основная тематика *Самаведы* – жертвоприношение сомы. Отличительной особенностью *Самаведы* является способ исполнения гимнов: их следует петь. Значительно больший интерес представляет **Яджурведа**, текст которой дошёл до нас в пяти редакциях. Первые четыре редакции объединяют под названием *Чёрной Яджурведы*, поскольку эти тексты имеют одинаковую структуру и часто совпадают дословно. Пятая редакция, версия школы Ваджасанейинов, называется *Белая Яджурведа*, которая, в свою очередь, также существует в двух редакциях, различия между которыми, однако, минимальны [Эрман 1980: с. 129 - 131].

Главной особенностью *Чёрной Яджурведы* является то, что она содержит *брахманы*, комментарии к стихотворному тексту и даёт начало традиции создания текстов, комментирующих ритуалы.

2.2. Брахманы

Брахманы представляют собой обширные прозаические тексты, разъясняющие ритуалы, описанные в *самхитах*. Тексты *брахман* содержат в себе *видхи*- правила проведения ритуала - и *артхавада*- толкования ритуалов [Науг 1863: с. 49 - 50]. Также *брахманы* обозначают связь между описываемым ритуалом и аналогичным ритуалом, совершённым в давние времена богами или мудрецами. Причём совершение обряда расценивается не как подражание первоначальному ритуалу, а как его буквальное воспроизведение.

Целью составителей брахман было не только описать процесс проведения того или иного ритуала, но и обосновать совершаемые действия, произносимые слова и использование каких-либо инструментов, а также рассказать о происхождении ритуала и его важности. Таким образом, необходимость объяснения обрядов способствовала развитию теоретического мышления. Практически все вопросы, поднятые в *брахманах*, рассматриваются с точки зрения ритуала. Некоторые особенности проведения обрядов в *брахманах* опущены или даны лишь в общих чертах, поскольку предполагалось, что они всем хорошо известны [Gonda 1975: с. 339]. Ритуал жертвоприношения считается особой силой, способной влиять на ход жизни и регулировать его. Следовательно, человек – единственное земное существо, способное совершать обряд жертвоприношения, - необходим богам [Gonda 1975: с. 340].

В настоящем исследовании используется текст *Шатанатха-брахманы*, примыкающей к *Шукла-Яджурведе*.

2.3. Упанишады

Как и многие другие древнеиндийские памятники, *упанишады* анонимны, что вполне естественно, ведь они относятся к текстам *шрути*, а значит, им приписывается божественное происхождение. Однако в качестве авторов некоторых из этих текстов называют полулегендарных мудрецов-*риши*, среди которых Аруна, Пратардана, Уддалака, Яджнавалкья и другие [Сыркин 1992 (1): с. 14-15].

К разделу *упанишад* относится свыше двухсот произведений, различных по объёму, внутренней структуре и возрасту. К числу основных в соответствии с древней традицией относится 10 *упанишад*⁹, авторитет которых основан на классическом комментарии Шанкары. Также широко известны собрания Нараяны (52 *упанишады*), собрание 50-ти *упанишад*, переведённое с санскрита на персидский по приказу принца Дара Шукоха¹⁰, сына Шах-Джахана¹¹, а также собрание, называемое Муктика¹² (108 *упанишад*). Установить строго определённое количество *упанишад* не представляется возможным в силу того, что многие из них дополняют друг друга или повторяют [Сыркин 1992 (1): с. 20].

Большинство исследователей склонно относить древнейшие *упанишады* к добуддийскому периоду (VIII-VI вв. до н. э.). При этом более поздние *упанишады* появлялись вплоть до XIV-XV вв. н. э. Таким образом, в связи с тем, что *упанишады* создавались на протяжении свыше двух тысячелетий, чёткое определение их возраста и хронологии представляет

⁹ *Īśa* (Vājasaneyi), *Kena* (Talavakāra), *Kaṭha* (Kāṭhaka), *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Chāndogya*, *Bṛhadāraṇyaka*. Классический комментарий Шанкары отмечает также *Śvetāśvatara* упанишаду [Сыркин 1992 (1): с. 17].

¹⁰ *Дара Шукоха* – старший и любимый сын Шах-Джахана, избранный отцом в качестве наследника. Был образованным, знал много языков, но не преуспел в военном деле и потерпел поражение от братьев в междоусобной войне за власть [Синха 1954: с. 247].

¹¹ *Шах-Джахан* (1592-1666) – падишах Империи Великих моголов (1627-1658) [Синха с. 242].

¹² *Муктика* (*muktikā*) – сравнительно позднее собрание упанишад южноиндийского происхождения. В последней упанишаде этого сборника, также имеющей название Муктика, Рама сообщает Хануману, что полное освобождение (*mukti*) достигается прочтением всех 108-ми упанишад и перечисляет их [Сыркин 1992 (1): с. 18].

значительные сложности. Попытки датировать *упанишады* по способу изложения, особенностям стиля и языка, содержательному аспекту и другим критериям не привели к формированию общепринятой хронологической последовательности этих литературных памятников. Задача осложняется также тем, что каждая из *упанишад* сама по себе неоднородна и содержит неодинаковые по форме части, относящиеся к различным временным периодам и сочетающие архаические воззрения с более поздними. [Сыркин 1992 (1): с. 15-17].

С точки зрения этимологии, слово *упанишада* – это отглагольное существительное (*upa-ni-√sad* - букв. «сидеть около»), означающее позу ученика, сидящего у ног учителя и внимающего ему. Именно такое значение, по мнению А. Я. Сыркина, было первоначальным. Впоследствии слово *упанишада* стало обозначать истинное, сокровенное знание, которое следует передавать только определённым лицам, а также закрепилось в качестве названия текста, содержащего это знание [Сыркин 1992 (1): с. 11-12]. Таким образом, *упанишады* – это различные поучения, передаваемые от учителя к ученику. Не случайно диалог между двумя лицами – один из наиболее употребительных способов изложения в *упанишадах*. Участников беседы может быть больше, но, как правило, одна сторона противостоит другой. Разговор протекает в форме вопросов и ответов, при этом менее сведущий собеседник почти сразу признаёт превосходство оппонента и внимает ему, как учителю [Сыркин 1992 (1): с. 27].

Памятники ведийской литературы классифицируются в соответствии с принадлежностью к одной из четырёх вед и, внутри каждой веды, в соответствии с собственным характером. Литература каждой веды состоит из *самхит*, *брахман*, *араньяк* и *упанишад*. *Самхиты* представляют собой сборники гимнов, песнопений, заклинаний; *брахманы* содержат подробные объяснения к ритуалам *самхит*, а *араньяки*, входящие в состав *брахман*, предназначаются для отшельников, удалившихся в леса. *Брахманы* и

араньяки, таким образом, посвящены главным образом толкованию ритуала, причём последние носят более умозрительный характер, поскольку у отшельников не было необходимости в проведении сложных домашних обрядов. Древнейшие *упанишады*, в свою очередь, входят в состав *брахман* и *араньяк*, а более поздние выступают как самостоятельные тексты [Сыркин 1992 (1): с. 6 - 8]. Основанием для включения *упанишад* в состав *брахман* служит их направленность на толкование ритуала. Однако *брахманы* разъясняют ритуал с практической стороны, а *упанишады* обращаются к символике обряда, устанавливают соответствие между внутренним миром человека и окружающим пространством, развивают идеи, заложенные в более ранних текстах ведийского канона. *Упанишады* отразили изменения в мировосприятии индийцев, а также явились мощным импульсом для появления множества философских направлений, стали основой для нового осмысления реальности.

2.4. Манавадхармашастра

С сер. I тыс. до н. э., когда обычное право и устные традиции перестали удовлетворять потребности растущих древнеиндийских государств, различными брахманскими школами стали создаваться основанные на *ведах* сборники фиксированных письменных правовых норм – *дхармасутры* [Эльманович 2002: с. 7]. *Дхармасутры* излагают правила благочестивого поведения – *свадхарму* – для человека в зависимости от того, к какой *варне* он принадлежит по рождению и на какой жизненной стадии (*ашрама*) он находится [ИФ 2009: с. 374]. Традицию *дхармасутр* продолжают и развивают *дхармашастры*. В отличие от *дхармасутр*, каждая из которых представляет собой собрание лаконичных прозаических *сутр*, *дхармашастры* более пространны и

имеют стихотворную форму. По причине того, что при их составлении использовались материалы не только *дхармасутры*, но и *пуран*¹³, эпоса и других трактатов, *дхармашастры* имеют энциклопедический характер. Любая сфера знаний могла быть включена в *дхармашастру*, и именно поэтому эти тексты запечатлели в себе начальный этап становления индийских наук. Необходимость последовательно изложить информацию побудила авторов к созданию чёткой структуры текста, которая стала отличительной чертой *дхармашастры*. Кроме того, в то время как *дхармасутры* являются наследием ведийской религии, *дхармашастры* развивались в русле индуизма. Именно поэтому они неизбежно затрагивают различные идеи индуистской религии, изобилуют рассуждениями о космологии, эсхатологии, учения о карме и спасении [ИФ 2009: с. 383-384]. Авторство *дхармашастры* приписывалось легендарным и мифическим существам с целью представить эти тексты как плод божественного откровения и причислить их *шрути*¹⁴. Однако, не смотря на свою сакрализованность, *дхармашастры* относятся к *смрити*¹⁵.

Количество *дхармашастры* исчисляется сотнями, однако наиболее важной из них является *Манавадхармашастра* (*Ману-смрити*) - религиозно-правовой текст, излагающий нормы поведения человека в различных сферах жизни в соответствии с положением, занимаемым им в социуме. В *Ману-смрити* можно найти правила и законы рождения и смерти, брака и семьи, рода и племени, сословий и общественного

¹³ *Пураны* (purāṇa) – особый жанр священной литературы индуизма, формально относящийся к традиции *смрити*. Пураны в стихотворной форме повествуют о событиях прошлого и предсказывают будущее. Имеют энциклопедический характер, изобилуют сведениями о разных сферах жизни. Воспринимаются как «Веды для народа», излагающие религиозно-философские идеи в доступной форме [ИФ 2009: с. 663].

¹⁴ *Шрути* (śruti) – букв. «услышанное», в широком смысле собрание древнеиндийских священных текстов, содержащих, по преданию, сакральное знание, открывшееся мудрецам-риши. Включает в себя самхиты, брахманы, араньяки и упанишады. В узком смысле - четыре самхиты [ИФ 2009: с. 872].

¹⁵ *Смрити* (smṛti) – букв. «вспоминаемое» - цикл текстов, посвящённых интерпретации вед (*веданги*), сборники правил социальной жизни (*дхармасутры* и *дхармашастры*) и другие авторитетные сочинения. В отличие от *шрути*, которые считаются результатом божественного откровения, *смрити* связывается с фиксированием по памяти [ИФ 2009: с. 746].

управления. Двенадцатая глава этого текста полностью посвящена вопросу о перерождениях.

Во II в. до н. э. — II в. н. э. текст *Законов Ману*¹⁶ приобрёл тот вид, в котором он дошёл до нас. Из двенадцати глав самыми древними считаются II—VI, имеющие, тем не менее, и более поздние вставки. Относительно новыми считаются главы I и XII, обрамляющие сборник. *Манавадхармашастра* неоднократно переписывалась и комментировалась в Средние века (IX—XV), что свидетельствует о значимости этого текста [Эльманович 2002: с. 7]. Благодаря комментариям, *дхармашастры* стали подлинно авторитетными, и дхармические предписания стали считаться не менее важными, чем ведийские [ИФ 2009: с. 384].

2.5. Махабхарата

Наряду с *Рамаяной* *Махабхарата* является памятником древнеиндийской эпической традиции и занимает особое место в культурном наследии Индии. Эпическая литература, согласно традиционной точке зрения, уступает в авторитетности только ведам, а в качестве фактора, объединяющего страну в культурном отношении, возможно, даже превосходит их [Невелева 1991: с. 3].

¹⁶ В индийской мифологии насчитывается четырнадцать Ману (7 прошлых и 7 будущих), каждый из которых даёт начало человеческой расе в соответствующий мировой период - манватару. Ману Вайвасвата (сын Вивасвата, бога солнечного света), седьмой из прошлых Ману, считается первочеловеком настоящей юги, а также учредителем жертвоприношения [Эльманович 2002: с. 8 - 12]. В Шатапатха-брахмане содержится известная легенда о Ману, который благодаря рыбе (в послеведийской мифологии аватаре Вишну – см. с. настоящей работы) спасся во время потопа, погубившего всё живое. Вместе с ним спаслись семь великих риши. Дочь Ману Ида (Ida) породила первых представителей новой человеческой расы (манава). В пуранах легенда разрабатывается более подробно и очень напоминает предание о Ное. Данный сюжет сохранился также в Авесте, и, по-видимому, имеет индоиранские корни [Macdonell 1897: с. 139]. Считается, что в процессе длительных переселений в середине I тысячелетия до н.э. потомки Ману достигли бассейна реки Ганга и осели там. Таким образом, к Ману Вайвасвате восходят родословные многих древних и современных индоарийских народностей, племен, родов и династий.

Большинство исследователей полагает, что *Махабхарата* формировалась на протяжении тысячелетия: со второй половины I тыс. до н. э. и до середины I тыс. н. э., когда она приняла свой окончательный вид. При этом письменная фиксация произошла в первых веках нашей эры, а до этого времени *Махабхарата* существовала в устной форме [Гринцер 1974: с. 14]. Однако, по мнению других индологов, в частности, Э. Н. Тёмкина, *Махабхарата* сложилась в том виде, в котором она дошла до нас, ещё до начала записи. Об этом свидетельствует палеографический источник: часть первой книги *Махабхараты*, содержащая её оглавление и датируемая первыми веками нашей эры [Тёмкин 2009].

Традиция приписывает создание *Махабхараты* одному из героев по имени Вьяса, а *Рамаяны* - мудрецу Вальмики. Однако если *Рамаяна* могла быть, с некоторыми оговорками, создана одним человеком, то в отношении *Махабхараты* это очевидно невозможно ввиду строя и специфики этого литературного памятника. *Махабхарата*, включающая около ста тысяч строф, сочетает совершенно разные в отношении языка и метра части, относящиеся к разным периодам [Гринцер 1974: с. 12].

Махабхарата — это комплекс эпических повествований, новелл, басен, притч, легенд, дидактических рассуждений богословского, политического, правового характера, космогонических мифов, генеalogий, гимнов, плачей. Центральным сюжетом является повествование о борьбе двух династий из царского рода Бхарата — потомков Куру и сыновей Панду, однако исследовательская работа по определению «ядра» *Махабхараты*, к которому были впоследствии добавлены другие сюжеты, продолжается до сих пор. Большинство исследователей сходятся на том, что древнейшая часть *Махабхараты* образована наследием военно-аристократического эпоса (генеalogии прославленных родов и предания об их боевых подвигах). Эти элементы чужды жречеству в идеологическом и языковом отношении. Другого типа составные элементы вносят

брахманы, превращая эпос в одну из наиболее почитаемых книг брахманизма. Именно поэтому *Махабхарата* включает множество легенд, восхваляющих могущество брахманов и почитающих их царей, вставки дидактического, философского, этического и правового содержания. Третий слой представляют собой притчи, апологи, басни, вкраплённые в основной текст этого литературного памятника. Нередко в этих элементах обличается корыстолюбие брахманов, а жреческой морали противопоставляется «общечеловеческая», отражающая нарастающее несогласие общества с главенством брахманов. Так формируется неоднородная и многообразная *Махабхарата*, оказавшая огромное влияние на индийскую и мировую культуру.

2.6. Нитишатака Бхартрихари. Субхашиты

Бхартрихари (Bhartṛhari) – поэт и грамматист раннего средневековья, хронологические рамки жизни которого весьма размыты (от V до VII века н. э.). Впервые имя *Бхартрихари* упоминается в рукописях И. Цзина, китайского паломника, посетившего Индию в VII веке н.э. И. Цзин сообщает, что знание произведений *Бхартрихари* является непременным условием образованности. В более поздней индийской литературе нередко встречается скрытая полемика с трудами *Бхартрихари*, а также открытое использование его поэтических строф. Неоднородность творческого наследия *Бхартрихари* наталкивает некоторых исследователей на мысли о том, что *Бхартрихари*-учёный и *Бхартрихари*-поэт не идентичны. Так, И. Цзин, перечисляя труды Бхартрихари, упоминает только труды грамматико-философского характера, не говоря ни слова о произведении *Шатакатраям* (Śatakatrayaṃ), создание которого часть исследователей относит к V веку. И. Д. Серебряков, однако, полагает, что для противопоставления

Бхартрихари-поэта и *Бхартрихари*-учёного необходим тщательный сравнительный анализ приписываемых ему произведений, и оставляет этот вопрос открытым [Серебряков 1979: с. 3-6].

Согласно сведениям, приведённым И. Цзином, *Бхартрихари* был личностью, прославленной во всех «пяти частях Индии». Отец его был брахманом, а мать – из шудр. Сам *Бхартрихари*, таким образом, по рождению принадлежал к низкой касте чанданов¹⁷, но тайно получил традиционное брахманское образование наравне со своими сводными братьями. Семь раз *Бхартрихари* уходил в буддийский монастырь и семь раз возвращался в мир.

*Шатакатраям*¹⁸ *Бхартрихари*, в состав которой входят *Нитишатака* («Сто строф о мудрости житейской»), *Шрингарашатака* («Сто строф о страсти любовной») и *Вайрагьяшатака* («Сто строф об отвержении мира»), занимает значительное место в индийском литературном наследии. Из трёх шатак *Нитишатака* (*Nitiśatakaṃ*) обладает наиболее широким тематическим диапазоном. Большая часть *Нитишатаки* организована в паддхати по 10 стихов, среди которых – «паддхати о судьбе» и «паддхати о карме». Два этих раздела и служат материалом для исследования представлений о судьбе.

Шатакатраям достаточно давно существует как единый литературный памятник, однако неизвестно, каким был изначальный порядок шатак. Существует мнение, согласно которому, обладая неким

¹⁷ *чандала* (*caṇḍāla*) – собирательное название для неприкасаемых джати, стоящих вне кастовой системы [Успенская 2010: с. 120], а также название для рождённых от отца-брамана и матери-шудры. Само слово *caṇḍāla* происходит от названия презируемого неарийского племени [Monier-Williams 1956: с.383].

¹⁸ *Śatakatrayaṃ* - от сскр. *śataka* – собрание ста (или около ста) строф, связанных тематически, но не обладающих композиционной целостностью. Антология любовной лирики Халы (ок. I в н.э.) под названием *Сатсаи* («Семь сотен»), принадлежащая к пракритской литературе, считается первым произведением подобного рода [Lienhard 1984: с. 94]. Относящиеся к VII в н.э. *Сурьяшатака* Маюры и *Чандишатака* Бхатты (ок. V в н.э.) являются первыми в санскритской литературе образцами жанра шатак [Серебряков 1979: с. 14]. *Амарушатака* (сер. I тыс. н. э.) - сборник любовной поэзии полупоэтического поэта Амару и *Шатакатраям* *Бхартрихари* являются наиболее значительными в традиции ранних шатак светского характера [Алиханова 1978: с. 53-54].

оригинальным ядром, *Шатакатраям* дополнялась и разрасталась с течением времени. Об этом говорит большое количество вариаций порядка строф и различия в их содержании. Тем не менее, все три шатаки взаимосвязаны идейно и эстетически, а их древнейшая часть характеризуется особой компактностью и собственной философией, не оставляющей сомнения в ярком поэтическом таланте автора [Серебряков 1979: с. 13-15].

По мнению А. Рогера, Бхартрихари создал *Шатакатраям* «ради облегчения людям, ибо книг было бесчисленное множество, и он извлёк из них саму суть, зерно, и представил это в виде кратких назидательных сентенций» [цит. по Серебрякову 1979: с. 13]. Здесь необходимо обратить внимание на характер самих строф, представляющих собой субхашиты (subhāṣita) — букв. «хорошо сказанное» - краткие афористические высказывания в стихотворной форме, содержащие в себе наставления в житейской мудрости.

Субхашиты были предназначены для запоминания и устного воспроизведения. Знание субхашит считалось признаком образованности и мудрости говорящего. Демонстрируя глубокое понимание человеческой природы, создатели субхашит тонко подмечают слабости и пороки людей. Нередко субхашиты содержат в себе аллюзии на мифологические сюжеты или зарисовки из жизни, иллюстрирующие мысль автора [Sternbach 1974: с. 1 -3]. Ввиду того, что субхашиты долгое время были достоянием исключительно устной традиции, установить их авторство не всегда возможно. Сохранение субхашит до наших дней стало возможным благодаря традиции создания сборников (subhāṣita-saṃgraha), в которые компиляторами включались известные им изящные изречения, созданные в более ранние времена [Sternbach 1974: с. 7]. Среди новых сборников субхашит — Шрисубхашитаратнабхандарам (Śrīsubhāṣitaratnabhāṇḍāgāram) — «сокровищница субхашит» - сборник составленный Кашинатхом

Шармой и объединивший 10000 субхашит из самых разных текстов древнеиндийской литературы. Субхашиты поделены на главы в соответствии с тематикой. В настоящем исследовании используется текст главы о судьбе - Дайва Акхьяны (daivākhyānam), содержащей, помимо прочих, и строфы Бхартрихари из Нитишатаки.

3. Представления о судьбе в древнеиндийской литературе

Задача данного раздела состоит в том, чтобы опираясь на тексты, относящиеся к разным временным периодам и различным этапам развития индийской религиозно-философской традиции, воссоздать картину древнеиндийских представлений о судьбе и показать процесс их эволюции. Словарь Амаракоша¹⁹ приводит следующие слова, используемые в качестве синонимов для обозначения судьбы: *daivaṃ diṣṭaṃ bhāgadheyaṃ bhāgyaṃ niyatir vidhiḥ* (1.4.308).

Следует также заметить, что о судьбе в древнеиндийских текстах нередко говорят «описательно». В частности, используются слова *bhavitavya* или *bhavitavyatā* («то, что должно произойти») – см. Прил. 1, примеры № 19, 26, 30, 35.

Изучение контекста использования этих лексем позволит выявить смысловую разницу между ними и наиболее полно отразить бытовавшие в Древней Индии представления о судьбе.

¹⁹ *Амаракоша* (Amarakośa) – словарь санскритской лексики, составленный между II и III в. н. э. джайнистским или буддистским мудрецом Амара Синхой. Второе название словаря – *Намалинганушасана* (Nāmaliṅgānuśāsanam), что дословно переводится как «наставление о существительных и грамматических родах». Толкования слов имеют стихотворную форму. Амаракоса содержит 10 тысяч слов и разделён на три раздела (кханды), первый из которых посвящён словам, связанным с небом, второй – с землёй, третий – с грамматикой [Парибок].

3.1. Vidhātṛ и vidhi

Слово vidhātṛ происходит от корня √dhā, одно из основных значений которого - «устанавливать», «назначать», «давать». В ведийскую эпоху слова dhātṛ (установитель) и vidhātṛ (распорядитель) является эпитетом абстрактного божества - Вишвакармана, представления о котором появились на завершающем этапе складывания Ригведы [Monier-Williams 1883, с. 118].

Вишвакарман (Viśvakarman) впервые упомянут в десятой (наиболее поздней) мандале Ригведы в качестве «учредителя, надельителя, а также высшего проявления» (RV X, 82) [Ригведа 1999 (1): с. 217]. Вероятно, первоначально слово viśvakarman, буквально означающее «сотворяющий всё», т.е. вселенную, являлось эпитетом солярных божеств, а в поздневедийский период стало обозначать крылатое божество, наделённое множеством глаз, рук и ног [Monier-Williams 1883: с.118]. Согласно тексту десятой мандалы Ригведы, где Вишвакарману посвящены сразу три гимна, он представляется всевидящим и всезнающим божеством, которое пронизывает весь мир и *«сплавляет (все) вместе (своими) руками, (своими) крыльями, порождая небо и землю»* (RV X, 81) [Ригведа 1999 (1): с. 217]. Вишвакарман именуется праотцом, провидцем и почитается как бог, *«дающий имена богам»* (RV X, 82). В Ригведе также сообщается, что *«это его восприняли воды как первый зародыш, (там,) где сошлись вместе все боги. На пупе Нерожденного укреплено Нечто, на котором находятся все существа»* (RV X, 82). Не случайно уже в ведийскую эпоху Вишвакармана часто соотносят с Праджапати, который, согласно Ригведе, *«возник как золотой зародыш»* и *«стал единственным господином творения»* (RV X, 121) [Ригведа 1999 (1): с. 217]. Впоследствии, в брахманах, пуранах и эпосе, Праджапати, почитаемый как творец всего сущего, установитель неба и земли, владыка всех богов, а также двуногих и четырёхногих, ассоциируется с Брахмой, неразрывно связанным с одним из основных

мифов о сотворении мира²⁰, вобравшем в себя мотивы ведийских гимнов о Вишвакармане и Праджапати.

Согласно представлениям, закреплённым в Махабхарате и Шатапатха-брахмане, творец появился из золотого яйца или зародыша, помещённого в мировые воды. Охваченный одиночеством, он сотворил шестерых сыновей, владык всех созданий²¹, и всю вселенную [Эрман 1982: с. 6]. По другим версиям, Брахма, именуемый также Самосушим, появился из лотоса, выросшего из пупа Вишну, что также перекликается с содержанием ведийских гимнов, обращённых к Вишвакарману.

Таким образом, в послеведийский период Брахма перенимает облик, историю рождения и демиургическую функцию более древних ведийских божеств, а вместе с этим и наименование *vidhātṛ*. Кроме того, за Брахмой закрепилось также имя *vidhī*, происходящее от того же корня.

В контексте постепенного формирования представлений о перерождениях и карме (см. с. 42-52 настоящей работы) изменилась и роль Брахмы. Сохраняя за собой функцию творца, Брахма, наряду с Вишну и Шивой, вошёл в состав божественной триады, которая, в свою очередь, рассматривается как воплощённое единство всех космогонических сил и являет собой персонификацию духовного начала – Брахмана (Абсолюта). Концепция Тримурти отражает представления о циклическом устройстве мира, согласно которым вселенная переживает бесконечно повторяющиеся и сменяющие друг друга состояния сотворения и разрушения. Брахма

²⁰ В древнеиндийской литературе, начиная с вед, содержится множество различных вариаций версий мифа о сотворении мира. Более того, один литературный памятник, такой как «Ригведа» или «Махабхарата», может содержать разные версии о происхождении вселенной. Начиная с литературы брахман, концепция происхождения мира из золотого зародыша (Хираньягарбха), помещённого в воды в начале творения, является наиболее распространённой [Эрман 1982, с. 6].

²¹ Первые существа, сотворённые Брахмой, также именуются Праджапати, то есть Владыки созданий. Количество и имена сыновей Брахмы разнятся в эпических и пуранических текстах. Таким образом, в брахманах имя Праджапати принадлежит собственно богу-творцу, а в пуранической и эпической литературе - его потомкам.

выступает в качестве создателя мира, Вишну – хранителя, а Шива – разрушителя.

Постепенно роль Брахмы как творца мира приобретает негативный оттенок, ведь именно Брахма породил живых существ и, тем самым, вверг их в нескончаемую череду рождений и смертей.

Таким образом, можно предположить, что в результате воздействия набирающих силу представлений о карме, предопределяющей человеческое существование, происходит формирование воззрений о предначертанной судьбе как некой силе, которая подчиняет себе весь мир, включая самих богов. Так, образ бога-творца и представления о судьбе накладываются друг на друга, и за словом *vidhī* закрепляется также значение «судьбы». В пользу этого предположения говорят примеры равноправного использования слова *vidhī* как для обозначения бога-творца, то есть Брахмы, так и для судьбы. В некоторых случаях, возможны обе трактовки:

[Судьба] творит человека, вместилище всех добродетелей, драгоценность среди всех живых существ, украшение земли, а затем губит его в один миг. О, горе, как неразумна судьба (vidhī)!²²

или

Любимый друг, злодейка-судьба, подобно гончару, смяла мою душу и бросила её, как глину, на колесо несчастий и тревог, постоянно подгоняя под него ударами. Можем ли мы знать, что уготовила нам судьба (vidhī)?

Кроме того, в некоторых из исследованных примеров фигурирует также и слово *vidhātṛ* в контексте, очень похожем на тот, в котором обычно используется слово *vidhī* или *daiva*:

²² Здесь и далее курсивом выделены фрагменты текстов из Дайва Акхьяны и Махабхараты, содержащие сведения о судьбе.

На луне – пятна, на стеблях лотосов – шипы, женская грудь [со временем] теряет красоту, а волосы седеют. Морская вода непригодна для питья, а мудрецы живут в бедности. Творец (vidhātṛ), верно, дурак!

Примечательно, что со словом vidhātṛ используются определения nirviveka (глупый) и kruṛakarma (жестоко поступающий). Не случайно со словом vidhi часто используется глагол «играет» (krīḍati).

То, что не в состоянии описать даже поэтическая речь, то, чего не достичь даже в мечтах, то, что так же труднодостижимо, как и происходящее во сне, играючи создаёт судьба (vidhi).

Человек, вынужденный быть частью этой игры, не может предугадать будущее и повлиять на него, ведь судьба всё равно распорядится по-своему, руководствуясь своими правилами, не поддающимися понимаю и не следующим законам логики.

Судьба любит образ водяного колеса с горшками. Некоторые из горшков опустошаются, некоторые наполняются. Какие-то поднимаются вверх, какие-то опускаются вниз, какие-то находятся посередине. Так и судьба играет с людьми, показывая противоречивость этого мира.

Тем не менее, судьба может благоволить, а может и отворачиваться, гневаться. Для передачи этих смысловых оттенков используются соответствующие определения, приведённые в таблице 1. Анализируемые примеры содержатся в Нитишатаке Бхартрихари и Дайва Акхьяне.

Определение	Значение	Использование	№ примера в Приложении
hata (прич.)	убитый, истощённый, неблагоприятный	hata vidhi – Несчастливая судьба	99
vakra (прил.)	гнутый, извилистый	dhig idam vakraṃ vidheh krīḍitaṃ - О,	79

		эта непостижимая игра судьбы	
vāma (прил.)	левый, плохой	vāme vidhau – Когда судьба не благоволит	64
pratikula (прил.)	противостоящий, неблагоприятный	pratikulatām upagate vidhau – Когда судьба отвернулась	57
kuṭila (прил.)	гнутый, кривой	vidhau kuṭile - Когда судьба несчастливая	41
kruddha (прил.)	злой, разгневанный	vidhau kruddhe – Когда судьба разгневана	63
khala (прил.)	плохой, дурной	khalaḥ vidhiḥ - Злодейка-судьба	70
vimukha (прил.)	отвернувшийся	vidhau vimukhe – Когда судьба отворачивается	80
balavat (прил.)	сильный	vidhir aho balavān – судьба сильна	55
apaṇḍita	неразумный	apaṇḍitatā vidheḥ – глупость судьбы	54
viruddha (прич.)	противостоящий	vidhau viruddhe – Когда судьба не благоволит	60
jaḍa (прил.)	неразумный, глупый	jaḍavidhe – О, глупая судьба	98

таблица 1

Исходя из приведённых примеров, можно заметить, что слово vidhi в большинстве случаев обозначает судьбу как непредсказуемую и непобедимую силу, определяющую миропорядок, но нейтральную по своему характеру. В случае, если необходимо указать характер действия судьбы, используются дополнительные определения.

3.1. Daiva

Одним из самых ярких и часто употребляемых слов, обозначающих судьбу, является слово *daiva*. Образованное от санскритского слова «бог» (*deva*), слово *daiva*, как прилагательное, буквально переводится как «божественный», «неземной» [Monier-Williams 1956, с. 497]. Именно в таком значении это слово впервые появляется в Атхарваведе:

В этом мире твоя жизненная сила, здесь дыхание, здесь срок жизни, здесь твоя мысль! Мы вызволяем тебя из петель Ниррити²³ божественной речью (AV 1.8.3).

Помимо того, что данный отрывок отражает зарождение представлений о перерождениях (см. с. 42 - 52 настоящей работы), в нём фигурирует слово *daiva* («божественный»), за которым впоследствии закрепилось значение «божественной воли», «божественной силы», властвующей и над людьми, и над богами.

Контекст употребления слова *daiva* раскрывает богатый спектр его семантических оттенков, а также не оставляет сомнений в том, что вера в силу судьбы лежала в основе древнеиндийского мировосприятия (см. таблицу 2).

Контекст	Значение	Использование	№ примера в Приложении
hata (прич.)	убитый, истощённый, неблагоприятный	daivahata – тот, от которого отвернулась судьба; то, что уничтожено судьбой daivahataka – проклятый судьбой	18, 38, 100

²³ *Nirriti* (Nirṛty) - гибель, разрушение. Персонифицируется как богиня смерти, связывающая людей путами. В Махабхарате выступает в качестве жены или матери Адхармы, матери Бхай, Махабхай и Мритью.

vihita (прич.)	предписанный, установленный	daivav ihita – предписанный судьбой	88
pratibandha (сущ.)	препятствие	daivena pratibandhakena судьбой, чинящей препятствия	86
niyata	ограниченный, предписанный	niyatam daivam - предписанная судьба	90
vimukha (прил.)	отвернувшийся	daive vimukhatām gate- Когда судьба отворачивается	41
sanmukha (прил.)	повернувшийся лицом	daivam sanmukham - благоволящая судьба	63
viparita (прил.)	противостоящий, противоположный	daive viparitagate – Когда судьба отворачивается	70
rakṣita (прич.)	защищённый	daivar akṣita – защищённый судьбой	38
adakṣiṇa (прил.)	неправильный, неблаговолящий	daivam adakṣiṇam - неблаговолящая судьба	15
durbalatā	вялость	daive durbalatām gate – Когда судьба не благоволит	91
dātṛ (сущ.)	даритель, дающий	daive dātari – Когда судьба одаривает	60
durjaya (прил.)	сильный, непобедимый	niyatam daivam param durjayam – предрешённая судьба сильна	119

таблица 2

Опираясь на исследованные примеры, можно выделить следующие особенности, присущие слову *daiva* (см. таблица 3):

Смысловые особенности	№ примеров из Приложения
1) Daiva обозначает судьбу как непреложную силу, управляющую миром , это универсальный закон мироздания, которому подчиняются даже боги. В этом отношении слово daiva близко слову vidhi, однако в большинстве случаев имеет ещё более яркий характер.	3, 10, 18, 40, 65, 77, 82, 89, 92
2) Слово daiva имеет ярко выраженный негативный оттенок : судьба непоследовательна и непредсказуема, её ход не подчиняется законам здравого смысла. Нередко слово daiva можно перевести как «злой рок», от которого невозможно спастись.	4, 8, 31, 61, 75
3) Daiva обесценивает действия людей , их знания, личные качества, образ жизни и фактически лишает их возможности влиять на собственное будущее. В редких случаях независимость судьбы от внешних обстоятельств может играть на руку.	1, 6, 10, 16, 18, 29, 62, 85, 88, 90, 93
4) Daiva может благоволить, а может отворачиваться . В случае, если это происходит, человеку неоткуда ждать помощи. Ни боги, ни семья не могут спасти от действия судьбы.	7, 15, 22, 23, 34, 38, 66, 91

таблица 3

Таким образом, судьба, обозначаемая словом *daiva* – это пугающая, непостижимая сила, действия которой часто представляются несправедливым, лишённым логики и приводящим людей в отчаяние. Только судьба определяет, что будет обретено человеком. Благосклонность судьбы – единственный способ обрести желаемое (*daivam hi phalasādhanam*). Однако некоторые из примеров, позволяют посмотреть на представления о судьбе под другим углом - в контексте веры в карму (см. с. 53-58 настоящей работы).

3.4. Bhagādheya

Слово bhagādheya встречается уже в Ригведе, но исключительно в ритуальном контексте как некая «доля в жертве», которая представляет собой некоторое количество сомы, приносимое в жертву божеству.

Текут эти положенные вам доли. О Индра-Варуна, я (хочу) вос(петь) вас у выжатых (соков) для великого (почитания) (8. 59. 1) [Ригведа 1999: с. 387].

Подобным образом слово bhagādheya используется в гимнах 8.96.8, 10.52.1 и 3.28.4. Например:

О, Агни, долю, положенную тебе, самому юному, мудрые не уменьшают на местах жертвенных раздач (3.28.4) [Ригведа 1989: с. 314].

Интересен метафорически изображённый ритуал в гимне 10.114.3.

Юная жена с четырьмя косами, замечательно украшенная, с ликом, натертым жиром, облачается в установленные формы. На нее уселись два мужественных орла (Там,) где боги получили наделение долей [Ригведа 1999 (1): с. 270].

Согласно комментарию Т. Я. Елизаренковой, различные варианты и трактовки этого фрагмента встречаются и в более поздней древнеиндийской литературе. Исполнение этого гимна сопровождалось натиранием алтаря, метафорически названного «юной женой», «четыре косы» которой – это четыре угла алтаря. «Два орла» толкуются как заказчик жертвоприношения и его жена или заказчик и брахман, исполняющий ритуал [Ригведа 1999, с. 514]. Значение слова bhāgadheya и здесь прежнее – «доля в жертве».

В более поздних текстах слово bhagādheya практически не используется. В Нитишатаке Бхартрихари оно встречается только один раз,

и может быть переведено как «доля, установленная свыше» (см. Прил. 1, 101).

3.5. Bhāgya

Слово bhāgya происходит от корня √bhaj – «делить», «предпочитать» и родственно слову bhāga – «доля», «часть». По форме слово bhāgya представляет собой причастие долженствования – «то, что должно быть разделено», «то, что полагается в качестве доли». Основное значение, закрепившееся за этим словом – «счастливая участь», «судьба» с ярко выраженной позитивной коннотацией. Важно отметить, что bhāgya, счастливая доля, является своеобразной наградой за прошлые добрые дела, в особенности, подвижничество [Monier-Williams 1856, с. 752]:

Не внешний вид, не род, не поведение, не знания, не верная служба, а «награды», собранные подвижничеством, совершённом в прошлом, в нужное время приносят [свои] плоды, подобно дереву.

В данном примере слово bhāgya употреблено во множественном числе (bhāgyāṇi phalanti) и фактически синонимично слову puṇya, обозначающему некое доброе дело, положительно влияющее на судьбу, своеобразную «награду», которая в будущих рождениях приносит phala – «плод». Таким образом, обладание счастливой долей предопределено добродетельностью, проявленной в прошлых жизнях. Не случайно употребление слова bhāgya в значении «судьба» характерно для Махабхараты, где представления о карме уже сформировались.

При этом дела, совершаемые в этом рождении, а также близость к сильным мира сего, не оказывают влияния на получение награды.

Роди счастливого [человека], а не героя или учёного. Пандавы – и герои, и учёные, [а] сидят в лесу.

Люди, имеющие [под собой] прочную опору, [тоже] зависят от судьбы. Змей Васуки покоится на шее Шивы, но питается ветром.

Контекст употребления слова *bhāgya* представлен в таблице 4.

Контекст	Значение
mandabhāgya	букв. «медленная судьба», т.е. несчастливая
bhāgyarahita	«лишённый счастливой доли»
bhāgyavat	«обладающий счастливой долей»

Несложно заметить, что *bhāgya* весьма пассивна, она либо дарована, либо нет. В большинстве примеров её трудно «персонифицировать». *Bhāgya* остаётся некой «наградой», что особенно заметно при рассмотрении представлений о судьбе в контексте веры в перерождения (см. с. 53-58 настоящей работы).

3.6. Niyati

Слово niyati происходит от корня ni-√yam – «препятствовать», «ограничивать» - и имеет несколько значений, среди которых – «ограничение», «религиозный долг», «самообуздание» [Monier Williams 1956: с. 552]. Вероятно, появление у этого слова значения «судьба» появляется в связи с представлениями о том, что судьба накладывает ограничения на действия человека. В таком значении слово niyati используется в брахманах, упанишадах, Махабхарате.

В Дайва Акхьяне содержится только один пример, содержащий слово niyati:

Посмотри, солнце и луна – божества, очи мира, [но] и они заходят. Кто может победить судьбу?

Таким образом, слово niyati используется реже других и является относительно нейтральным по смысловой окраске.

3.7. Diṣṭi

Слово diṣṭi происходит от корня √diś – «указывать» и переводится как «указание», «наставление», «судьба», «удача» [Monier Williams 1956: с. 480]. Это слово не используется в Ригведе и ни разу не встречается в Дайва Акхьяне. Однако diṣṭi – единственное слово, используемое для обозначения судьбы в 33-й главе Араньякапарвы, третьей книги Махабхараты.

Если человек обретает что-либо, предписанное ему божественным установлением, это называют судьбой (MBh 15. 33)

Необходимо отметить, что понимание судьбы, изложенное в 33 главе эпической поэмы, существенно отличается от представлений, изложенных в большей части Дайва Акхьяны. Как в Махабхарате, так и у Бхартрихари судьба рассматривается в тесной взаимосвязи с кармой. Исследованию этой взаимосвязи посвящена отдельная глава данной работы (см. с. 53-58 настоящей работы).

4. Представления о перерождениях и карме

Идея о том, что человек не единожды рождается на земле, оказала огромное влияние на развитие мировой религиозно-философской традиции, получила множество трактовок, причудливо отразилась в разных восточных культурах и по сей день продолжает формировать образ мышления миллионов людей, их ценности и уклад жизни. Однако корни ветвистого древа представлений о перерождениях уходят в благодатную почву Древней Индии, где эта идея зародилась и развивалась на протяжении многих веков под воздействием постепенных перемен в общественном устройстве и в сознании людей.

Для того чтобы определить время возникновения верований, связанных с перерождениями, необходимо обратиться к древним текстам, в первую очередь, к Ригведе. В X книге Ригведы содержится упоминание о душе, уходящей к растениям и водам:

«В солнце уйдет твое зрение, в ветер — твое дыхание, ступай на небо, ступай в землю как должно, или удались к водам, если тебе там благо, члены тела да пребудут в растениях...» (RV X, 6.3-5).

Из этих слов очевидно только то, что согласно арийским представлениям смерть уничтожает тело, но не душу. Дух умершего отправляется в царство вечного света по тропе, проложенной предками: *«Ступай, ступай по этим древним путям, где прошли до нас предки. Ты увидишь двоих блаженных властителей — Яму²⁴ и бога Варуну²⁵» (RV*

²⁴ Яма – в ведийской мифологии бог смерти, владыка царства мёртвых, судья, призванный воздавать людям то, что они заслужили при жизни. Его сестра-близнец Ями воплотилась на земле в виде реки Ямуны. В послеведийский период Яма выступает как хранитель мира, управляющий югом. Поэтому покойного кладут головой на юг. Выглядит как существо с тёмным цветом кожи, лотосоподобными глазами, четырьмя руками, в одной – аркан, в другой – булава. По современным представлениям имеет зелёную кожу, одет в красное. Также именуется как Дхармараджа (Властелин справедливости), Питрипати (Повелитель пародителей), Дандадхара (Несущий булаву), Претараджа (повелитель духов) и др. [Ульциферов 2005: с. 23 - 25].

²⁵ Варуна - в ведийский период повелитель Вселенной, держатель неба и земли, божество ночи, связан с водой. Является главой Адитьев (божества 12-ти месяцев): регулирует движение солнца, наступления

Х.14.7). Эти скудные данные не позволяют говорить о существовании веры в перерождения в ведийскую эпоху. Однако можно с уверенностью заключить, что в этот период происходило складывание предпосылок для формирования этих представлений. Помимо упоминания о некоем *пути предков*, в Ригведе говорится о *пути богов*, причём оба понятия получили детальное толкование в упанишадах (см. с. 47-49 настоящей работы).

Возрастание значимости ритуала повлекло за собой изменения в структуре ведийского сообщества, подтолкнуло к развитию индийскую религиозно-философскую мысль и, как следствие, повлияло на представления о перерождении.

В Шатапатха-брахмане (ŚB 2.3.3.9) содержится первое упоминание понятия «повторной смерти» (punarmṛtyu).

Кто на закате солнца совершает два возлияния, тот этими [возлияниями] прижимает эту смерть передними частями стоп. Кто утром указанные два возлияния совершает, тот прижимает смерть задними частями стоп. И вот оно (солнце) восходящее, взяв её (смерть), восходит, и он (жертвователь) освобождается от смерти во время агнихотры²⁶, ведь воистину освобождается от повторной смерти, тот, кто ведает освобождение от смерти во время агнихотры.

Очевидно, что данный текст ориентирован на то, чтобы продемонстрировать силу ритуала агнихотры, надлежащее исполнение которого способно отвратить от человека саму смерть. Никаких подробных разъяснений о перерождениях в данном фрагменте не даётся, однако само

восхода, появление облаков, дающих дождь. Властелин риты - божественного закона. В послеведийский период – океаническое божество и хранитель мира [Ульциферов 2005: с. 34 -36].

²⁶ *Агнихотра* (Agnihotra) – важнейший ведийский обряд, которому посвящена третья глава «Ваджасанейи-самхиты». Обряд заключается в торжественном возлиянии молока на три священных огня. Глава рода обязан исполнять этот обряд в течение всей своей жизни утром и вечером [Эрман 1980: с. 133].

слово «повторная смерть» свидетельствует о появлении идеи о перерождениях и о негативном её восприятии.

Согласно Шатапатха-брахмане освобождение от «повторной смерти» может также быть достигнуто посредством жертвоприношения Агни, поскольку в процессе этого происходит отождествление жертвователя и бога. Во фрагменте 10.1.4.14 объясняется, что человек, сооружающий алтарь, становится бессмертным и великим, как и бог Агни.

Говорят: «Что совершается на алтаре? Как жертвователь побеждает повторную смерть?» Тот, кто сооружает алтарь, становится богом Агни, бог Агни, несомненно, бессмертен. Боги велики, [и] он [также] становится великим. Боги [обладают] славой. Славится и тот, кто ведает об этом.

Далее, во фрагменте 10.2.6.19, сообщается, что полная жизнь, которая может быть достигнута посредством исполнения ритуала, состоит из двух частей: счастливого земного существования и бессмертия, обретаемого после окончания земного пути.

Так, голод побеждается пищей, жажда — питьём, зло — добром, тьма — светом, смерть — бессмертием. Кто ведает об этом, от того всё это уходит, он побеждает повторную смерть и достигает полной (прекрасной) жизни. И обретёт он бессмертие в ином мире, и полную жизнь — в этом.

Интересно, что в том же фрагменте Шатапатха-брахманы (ŚB 10.2.6.19) содержится цитата из Шукла Яджурведы (ŚY XII, 65):

«Я освобождаю тебя от петли изнутри жизни».

В Яджурведе эта магическая формула освобождает от петли, наброшенной на шею человека богиней Ниррити, иными словами, спасает его от смерти. Вероятнее всего, эта цитата приведена авторами Шатапатха-

брахманы для того, чтобы подкрепить собственные суждения мудростью древних *риши*. Я. Гонда отмечает, что составители брахман могли свободно цитировать тексты *самхит*, причем одни и те же фрагменты нередко получали различное толкование представителями разных школ [Gonda 1975: с. 342 - 343]. Таким образом, едва ли составители Яджурведы вкладывали в эти слова тот же смысл, что и авторы Шатапатха-брахманы. Как бы то ни было, из текста Шатапатха-брахманы ясно, что согласно древним представлениям при неисполнении надлежащих ритуалов человек будет рождаться, а главное, претерпевать муки смерти снова и снова. Внимание акцентируется на силе ритуала, но тот факт, что в тексте брахман предлагаются конкретные меры воздействия на «повторную смерть» говорит не только о том, что идея о перерождении уже зародилась к тому моменту, но и о том, что она, имея ярко выраженный негативный характер, в значительной степени беспокоила древнеиндийских мыслителей.

Особое внимание следует уделить повторяющейся в обоих фрагментах словесной формуле «*кто ведает об этом*» или «*кто так знает*» (*ya evaṃ veda*). По мнению В. С. Семенцова, употребление формулы *ya evaṃ veda* свидетельствует об особом ритуальном мышлении составителей текстов брахманистского ритуала. Как ни удивительно, но для этих ритуалов логические обоснования совершаемых действий не столь важны, как единство слова, мысли и действия. Иными словами, в процессе церемонии проводится аналогия между действиями богов и действием, совершаемым в настоящий момент в процессе ритуала. Единый архетип, а именно жертвоприношение Праджапати, постоянно воспроизводится людьми при помощи различных техник, при этом каждое новое жертвоприношение расценивается как реальное воспроизведение первоначального. Согласно представлениям, изложенным в брахманах, «*знать нечто*» – значит удерживать определённый мифологический сюжет

или образ перед мысленным взором. Параллельно с этим необходимо совершать предписанное ритуалом действие, например, совершать возлияние в огонь. Таким образом, человек воспроизводит действие богов и в результате получает те же блага, что и они. Внешнее действие, а именно совершение ритуала, и внутреннее, то есть воспроизведение в уме мифического сюжета или образа, при полном их совпадении становятся вневременными. [Семенцов 1981: с. 27-31]. В брахманах «знание» является своеобразным ключом к тому, чтобы трансформировать реальность посредством ритуальных практик. Интересно, что позднее, в текстах *упанишад*, представления о «знании» в корне меняются (см. с. 49 настоящей работы). Обладание сакральным истинным «знанием» становится обязательным условием обретения освобождения от цикла перерождений.

Представления о перерождениях были впервые чётко сформулированы именно в *упанишадах*, текстах принципиально иного характера, древнейшие из которых входят в состав *брахман* и *араньяк*, а более поздние выступают в качестве самостоятельных текстов. Основанием для включения *упанишад* в состав *брахман* служит их направленность на толкование ритуала [Сыркин 1992 (1): с. 6 - 8]. Однако в отличие от *брахман*, которые разъясняют ритуал с практической стороны, *упанишады* обращаются к символике обряда, устанавливают соответствие между внутренним миром человека и окружающим пространством, развивают идеи, заложенные в более ранних текстах ведийского канона. В контексте рассмотрения вопроса о перерождениях, необходимо выделить две из них: первая – о *Брахмане* и *Атмане*, и вторая – о *карме*.

Согласно *упанишад*ам, Брахман (brahman) – это высшая объективная реальность, а Атман (ātman) - субъективное, индивидуальное начало. В *Иша упанишаде* (II.1.1) о Брахмане говорится так:

«Как из пылающего огня тысячами возникают икры, подобные ему, так, дорогой, различные существа рождаются из неуничтожимого и возвращаются в него же» [Сыркин 1992 (2): с. 180].

Таким образом, Атман и Брахман тождественны друг другу, подобно пламени и искрам, – в этом заключается одно из важнейших положений философии *упанишад*. Однако возникает закономерный вопрос: если «различные существа» происходят из одного источника и являются его проявлениями, то откуда, в таком случае, происходит разнообразие жизни и почему так по-разному складываются человеческие судьбы? Именно на этот вопрос отвечает доктрина о *карме*.

Майтри упанишада (III.2) уточняет, что рождение человека может быть благоприятным или неблагоприятным: *«Есть другой, отличный [от Атмана], зовущийся Бхутатманом, который, подвластный добрым или недобрым плодам действий, достигает благого или неблагого лона»*. Далее разъясняется, что Бхутатман – это тело, состоящее из пяти первоэлементов, а Атман в нём, «как капля на лотосе». Зависимость Бхутатмана от свойств *пракрити*²⁷ ослепляет человека и он становится *«нестойким, колеблющимся, обеспокоенным, алчущим»* и *«впадает в самомнение»*. Человек, опутанный ложными представлениями о своей природе, находится в зависимости от *«плодов действий»*. Иллюзорные представления человека о себе и жизни порождают действия, которые, в свою очередь, увлекают его в череду перерождений и отдаляют от единственно верного пути к Брахману.

Таким образом, в *упанишадах* познание Брахмана - высшей реальности, провозглашается высшим идеалом, а земное, смертное, существование противопоставляется ему. Яркой иллюстрацией этого противопоставления служит развитая в *упанишадах* концепция о двух

²⁷ *Пракрити* – материальная первопричина Вселенной, фундаментальное понятие философии санхьи.

путях - *пути богов* (devayāna) и *пути предков* (pitṛyāna), которые впервые упомянуты были в Ригведе. Первый путь – путь истинного знания, который избирают люди, оставившие мирскую жизнь. Именно им дано избавиться от земных оков и достичь обители Брахмана. Так, *Брихадараньяка упанишада* (VI .2. 16) сообщает:

Те, которые знают это, и те, которые в лесу чтут веру и истину, идут в пламя, из пламени – в день, из дня – в светлую половину месяца, из светлой половины месяца – в шесть месяцев, когда солнце движется к северу, из этих месяцев – в мир богов, из мира богов – в солнце, из солнца – в молнию. И придя к молнии, [состоящий] из разума, пуруша ведет их в миры Брахмана. В этих мирах Брахмана они живут вдали возвеличенные. Для них больше нет возврата [Сыркин 1992 (1): с. 146].

Второй путь – путь домохозяина, исполняющего все предписанные обряды. Однако как бы праведна ни была его жизнь, он обречён на новое перерождение – благоприятное или неблагоприятное, в зависимости от земных деяний [Сыркин 1992 (1): с. 33]. В *Чхандогья упанишаде* (V.10) говорится:

Те, кто [отличается] здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона – лона брахмана, или лона кшатрия, или лона вайшьи. Те же, кто [отличается] здесь дурным поведением, быстро достигнут дурного лона – лона собаки, или лона свиньи, или лона чандалы [Сыркин 1992 (3): с. 101-102].

Нетрудно заметить, что в *упанишадах* путь исполнения ритуалов не только не ведёт к освобождению, но и ввергает человека в сложную череду трансформаций. Таким образом, *путь предков* по сути позиционируется не как альтернатива *пути богов*, а как неблагоприятный вариант, заведомо ведущий в неверном направлении – к новым перерождениям. *Путь предков* замыкается сам на себе, средства, предлагаемые им (ритуалы,

жертвоприношения) не позволяют обрести истинное понимание вещей и не могут обеспечить выход за пределы цикла перерождений.

Так, обрядность отходит на второй план. Большее значение придаётся благим поступкам человека и обладанию истинным знанием о Брахмане. Интересно, что значение «знания» при этом безусловно выше. *Чхандогья упанишада* (V. 10) сообщает, что благие деяния могут привести человека в мир богов, где он станет «луной», то есть Сомой, напитком богов, а значит, и там он совершит жертвоприношение самого себя. Постепенно плоды добрых дел человека, позволяющие ему находиться среди богов, истощатся, и он вынужден будет вернуться к самому низкому перерождению и начать заново свой путь жертвоприношений и накопления плодов добрых дел. При этом обладание истинным знанием не только позволяет человеку обрести иной удел, но и позволяет ему оставаться незапятнанным злом. Дурные поступки не отдаляют его от Брахмана, если он обладает знанием, ведь «знание делает человека тем, о чём он знает» [Сыркин 1992 (1): с. 33]. Стремлением к обретению «знания» определяется форма самих упанишад, представляющих собой беседу учителя и ученика, а сакральное значение, придаваемое знанию, угадывается в постоянном повторении формулы «кто знает это».

Возвращаясь к фрагменту из *Майтри упанишады* (III. 2), следует заметить, что человек «*подвластен добрым или недобрым плодам действий*». Здесь мы подходим к рассмотрению учения о *карме*, одного из основополагающих в *упанишадах* и неразрывно связанного с представлениями о судьбе.

Со времени своего возникновения понятие *кармы* пережило череду сложных трансформаций и переосмыслений, стало ключевым в буддизме, джайнизме и индуизме, спровоцировало возникновение острых вопросов, связанных со свободой воли человека и степенью его ответственности за совершаемые поступки. Представления о *карме* отражают потребность

людей в справедливости, веру в необходимость существования неких законов, которые, подобно законом природы, определяют судьбу человека, объясняют неравенство и миллионы различий среди людей [Neufeldt 1986: с. 3].

Согласно Яджнавалкье, в основе человеческой природы лежит желание (kāma), определяющее его волю (kratu), а, следовательно – его деяние (karman) и, вслед за этим, его удел [Сыркин 1992 (1): с. 32]. В частности, в Брихадараньяка упанишаде (IV.4.5.) содержатся следующие наставления: *«...как кто действует, кто как ведёт себя, таким он и бывает. Делаящий доброе бывает добрым, делаящий дурное бывает дурным. Благодаря чистому деянию он бывает чистым, благодаря дурному – дурным. И ведь говорят: «Этот пуруша состоит из желания». Каково бывает его желание, такова бывает воля; какова бывает воля, такое деяние он и делает; какое деяние он делает, такого удела он и достигает»*. Данная формулировка понятия кармы (karman), столь важного в более поздние времена, – одна из наиболее ранних в индийской литературе [Сыркин 1992 (1): с. 32].

Вопрос о перерождениях и карме очень подробно рассматривается в XII главе Ману-смрити, где разъясняется, что удел человека, то есть его последующее рождение (высокое, среднее или низкое), определяется деяниями, а именно их результатами. Чем праведнее поступки, тем благороднее и счастливее следующее рождение. Каждое деяние имеет свой благой или неблагой плод, который человеку придётся вкушать в следующей жизни. Умственное деяние повлияет на ум, словесное – на речь, телесное – на тело человека в последующем рождении. Таким образом, неблагие телесные действия влияют на форму, в которой человек вновь воплотится на земле, а именно обрекают на рождение в форме растения, с уровня которого крайне трудно подняться вновь до рождения в облике человека (ср. Брихадараньяка упанишада (VI.2.15) – с. 48

настоящей работы). Нежелательные словесные действия отнимают возможность говорить: влекут за собой рождение в форме птицы или животного, то есть по сравнению с телесными деяниями наносят чуть менее серьёзный ущерб. Неблагие умственные действия низводят человека до низкого рождения, но всё же в человеческом облике.

Кроме того, в Манавадхармашастре представлена иерархия видов действий: телесные грехи имеют самые серьёзные последствия, а умственные – наименее разрушительные. Причин для существования подобной иерархии может быть несколько.

Во-первых, телесные нежелательные действия, такие как воровство или насилие, направлены во внешний мир, и поэтому их последствия гораздо более разрушительны, чем результаты умственных неблагих действий, направленных только на внутреннюю жизнь человека.

Во-вторых, существование подобной иерархии может быть связано со степенью сложности достижения контроля над каждым из видов действий. Только обуздание умственной, словесной и телесной деятельности может привести человека к «успеху», то есть избавить человека от необходимости перерождаться и расплачиваться за неблагие действия того или иного рода.

В *Махабхарате* индуистская доктрина о карме оформляется окончательно. Упоминания о перерождениях встречаются в тексте постоянно, в самых разных контекстах. Особенно подробно рассматривает этот вопросы *Бхагавадгита*, испытавшая на себе влияние различных философских течений. Существует также мнение, что *Бхагавадгита* существовала изначально в виде *упанишады*, и лишь впоследствии была включена в состав эпического произведения. Поскольку в задачи данной работы не входит анализ представлений о перерождениях в *Бхагавадгите*,

ограничимся несколькими примерами подобных воззрений из более древних частей *Махабхараты*.

В *Первой книге (Адинпарве) Махабхараты*, в *Сказании о прибытии Видуры*, цари сочли за вновь родившихся Кунти и её сыновей, которых считали сгоревшими в доме (MBh 01.192.006). В *Араньякапарве* Драупади в разговоре с Вайшампаяной рассказывает о силе Пандавов и упоминает, что если Пандавы пощадят Вайшампаяну, то он воистину родится заново (MBh 03.254.020). При этом Драупади использует слово *punarjānma* (букв. «новое рождение»), которое ранее не употреблялось. Интересно, что Шатапатаха-брахмане фигурировало слово *punarmṛtyu* (букв. «повторная смерть»). Ощущается, что в данном фрагменте Махабхараты отношение к повторному рождению более позитивное, и в данном контексте оно воспринимается как благо.

Подробно вопрос о перерождениях рассматривается в *Бхишмапарве, Шестой книге Махабхараты*. Кришна, в беседе с Арджуной, указывает, что повторное рождение - участь менее счастливая, нежели воссоединение с ним, Кришной, обещаемое тому, кто ведает о его божественности (MBh13.016.041(a,c)).

Эти примеры позволяют заметить, что в *Махабхарате* представления о перерождении существуют уже не в виде отстранённых философствований или поучений, как в *брахманах* или *упанишадах*, а обретают жизненные формы, органично вплетаются в ткань повествования и становятся важнейшим его элементом. Очевидно, что эти представления лежали в основе мировоззренческой картины авторов текста, постепенно усложнялись и развивались с течением времени.

5. Взаимосвязь между представлениями о судьбе и карме

Исследование многочисленных примеров позволяет заключить, что в брахманизме судьба понималась как неизбежная, предрешённая ещё до рождения человека участь. Нередко о судьбе говорят, что она написана на лбу - *lalāte likhita*, вырезана на пластине – *paṭṭalikhita* (см. Прил.1, прим. № 68, 74) или в камне – *pashanarekha*. Судьба непостижима, её повороты непредсказуемы и удивительны (*daivī vicitrā gatiḥ*). Всё, что происходит в жизни человека, случается по воле судьбы (*vidhivaśāt*). Однако эти выводы, на первый взгляд, вступают в некоторое противоречие с учением о карме и перерождениях. Обратимся к рассмотрению взаимосвязи этих представлений с опорой на текст Араньякапарвы и Нитишатаку Бхартрихари.

31-я глава Араньякапарвы, третьей книги Махабхараты, содержит речь Драупади, обращённую к Юдхиштхире, который по сюжету эпической поэмы проиграл в кости своё царство, братьев и саму Драупади. Разгневанная и опечаленная постигшей Юдхиштхиру неудачей, Драупади задаётся вопросом о том, почему судьба не благоволит её мужу, наделённому всяческими достоинствами, а, напротив, обрекает его на поражение. В поисках ответа она вспоминает *«древнее предание, [согласно которому] люди не имеют над собой власти, а подчинены всевышнему»* (31. 20)²⁸.

Пады 21-37 содержат описание этого «древнего предания», основанного на вере в Творца, Ишвару, который пронизывает весь мир и *«играет с живыми существами, словно ребёнок со своими игрушками»* (36.31). Человек при этом действует *«как деревянная кукла, ведомая [нитьями]»* (22.31) и не имеющая власти над собой и ходом своей жизни.

²⁸ Здесь и далее в настоящей главе см. Приложение 2.

Как бусинка, нанизанная на нить, как бык, с продетой в носу верёвкой, все живые существа следуют воле творца, из него сотворённые и им движимые (25. 31).

Исключается способность человека к познанию мира:

Одним образом думают о вещах люди, но совсем иначе бог творит их и видоизменяет (31.33).

Для обозначения Творца в данном фрагменте Махабхараты используются слова *dhātṛ*, *vidhātṛ* и *Īśvara*. Так же его именуют Самосуций и Бог-праотец. Таким образом, речь идёт о Брахме (см. с. 27-28 настоящей работы), который, «набросив покрывало [майи²⁹], уничтожает живых существ [посредством] им же подобных».

Возникает вопрос, насколько древними являются изложенные в данном фрагменте взгляды и к какому этапу развития индийской религиозно философской мысли они относятся. Судя по тому, что уже сложились представления о Самосущем боге-творце, а человек находится в его полной власти, воззрения относятся ко времени складывания ранних упанишад (VIII-VII в. до н.э.).

Завершая изложение «древнего предания», Драупади фактически винит творца за допущение несправедливости в отношении Юдхиштхиры:

Если последствия поступка – удел того, кто его совершил, а не кого-либо другого, то, воистину, творец занял себя этим дурным делом! (41. 31)

Фактически Драупади показывает несостоятельность «древнего предания» и своё несогласие с этими устаревшими взглядами, утверждая

²⁹ *Майя* – (сскр. «иллюзия») – энергия, скрывающая истинную природу мира и помогающая ему проявиться во всём многообразии. Впервые упоминается в Прашна-упанишаде, где обозначает божественную силу, способную создавать иллюзорные образы. Понятие майи получило обширную трактовку в традиции веданты, где выступает как принцип, помогающий объяснить переход от реального и вечного Брахмана к множественности мира. Выход за пределы майи трактуется как «пробуждение» к истинному знанию [ИФ 2009: с.496-497].

значимость человеческого поступка. Таким образом, её речь отражает своеобразную эволюцию представлений о судьбе.

В главе 33-ей, где Драупади продолжает свою речь, даётся развёрнутое объяснение, согласно которым судьба – не единственное, чем определяется жизнь человека. Выделяется четыре способа обретения плодов:

- 1) Судьба (diṣṭi)
- 2) Случай (haṭha)
- 3) Действия, собственные усилия (karma)
- 4) «Природа» (svabhāva)

Подчеркивается, что нельзя полностью полагаться ни на один из этих способов, кроме собственных усилий.

В этом мире тот, кто полагается только на судьбу и тот, кто говорит, [что на всё воля] случая, оба - глупцы. Похвалы достоин лишь тот, кто думает о деяниях (MBh III.33.).

Здесь, как и в паде 33.34, перечисляется только три из этих способов обретения результатов: судьба, случай и собственное усилие, а четвёртый – «собственная природа», и вовсе опускается. Кроме того, важнейшая идея данного фрагмента заключается в том, что и судьба, и случай – всё обусловлено прошлыми деяниями человека.

[Однако любой плод, который] человек обретает благодаря судьбе, случаю, природе или собственным усилиям, является плодом его прежних деяний! (18.33)

Таким образом, именно груз прошлых деяний обуславливает жизнь человека, предрешает его удел. Роль творца становится номинальной: он

лишь «наделяет людей желательными и нежелательными плодами» (33.33) «в соответствии с [совершёнными] делами и [другими] различными причинами» (19.33).

Так, человек становится первопричиной своих страданий и своего счастья. Невзгоды, выпадающие на его долю, считаются искуплением за совершённые ранее греховные дела (33.38). Подчёркивается, что «мудрый человек с помощью разума использует благоприятное место, время, средства для увеличения [своего успеха]» (33.48), при том, что ранее личные качества и усилия человека обесценивались. Сравним:

Индра, чей наставник – Брихаспати, чьё оружие – ваджра, чьи воины – боги, чья крепость – небо, чей слон – Айравата, хотя и был удивительно силен, всё же был повержен в битве. Очевидно, что лучшая защита – это судьба. Тьфу! Тьфу на тщетные людские усилия!

В своём нынешнем рождении каждый человек ограничен, его путь предопределён. Карма прошлой жизни определяет его судьбу, которую, как и прошлое, изменить невозможно. Однако деяния человека в нынешней жизни всё же имеют вес – они определяют его следующее рождение.

Живите счастливо, полагаясь на судьбу и накопленные плоды прошлых дел. Незачем просить о чём-либо. Сколько солнце не ходит вокруг Меру, у него семь коней, а не восемь.

Таким образом, судьба может казаться непредсказуемой и жестокой (daiva) или, напротив, благоволящей (bhāgya), но только в силу ограниченности человеческого восприятия. На самом же деле даже самые коварные проявления судьбы справедливы, если принять в рассмотрение не только нынешний отрезок жизни, но и прошлые рождения. Такая модель мировосприятия склоняет человека к смиренному принятию ударов судьбы и добродетельному поведению, которое благоприятно повлияет на

следующее рождение. Судьба предопределена прошлым и не поддаётся изменениям, как и прошлое. Так, проживая нынешнюю жизнь, человек пожинает плоды прошлой жизни. Единственное, что может защитить человека при таком раскладе – это совершённые им в прошлом добрые дела:

Для человека, в прошлом совершившего много добрых дел, страшный лес будет [подобен] городу, каждый человек будет хорошим, а вся земля будет полна драгоценных камней.

Такая трактовка судьбы, полностью определяемой поступками, совершёнными в прошлой жизни, характерна для большинства примеров из Дайва Акхьяны, а также для Нитишатаки Бхартрихари.

Однако в Араньякапарве также говорится, что «*трудящийся человек обычно обретает плоды своих дел уже в этом мире, чего никогда не получить лентяю*» (33.37). Таким образом, в Араньякапарве действие кармы словно ускоряется, и понятие предначертанной судьбы теряет прежний смысл. Акцент переносится на действия человека и отношение к ним меняется на противоположное. Совершение деяний становится непреложным законом бытия, подчиняющим себе самого творца (33.7). Пассивное принятие жизни как неизбежного следствия прошлых деяний порицается. На человека, наконец, возлагается ответственность за совершаемые дела, а деятельность, ранее признаваемая фактически бессмысленной в силу судьбы, провозглашается заветом Ману (MBh III. 36.33):

Ману завещал, что долг [человека] – пребывать в действии, поскольку бездеятельный человек несомненно гибнет.

Стихотворение Бхартрихари удачно подводит итог: *Мы поклоняемся богам, но и они подчинены судьбе. Восхвалим же судьбу! Но и она дарует лишь то, что предопределено кармой! Какой же смысл в*

богах, если всё зависит от кармы? К чему нам [верить в] судьбу? Восхвалим же карму, над которой не властна даже судьба!

Такова неоднозначная и противоречивая взаимосвязь судьбы и кармы в древнеиндийской литературе. Мыслители современности по-прежнему обращаются к вопросу о свободе и воле в контексте кармической предреши́нности. Главный вопрос состоит в том, допускает ли доктрина о карме существование свободной воли: если мы – результат своих «вчера», то можем ли мы изменить своё «завтра»? Деятели индуизма обычно отвечают, что карма определяет то, где мы и кто мы, но не лишает нас возможности воздействовать на ситуацию, в которой мы себя обнаруживаем. Карма обуславливает обстоятельства жизни, но не устанавливает жёстких границ. С. Радхакришнан удачно иллюстрирует эту мысль на примере игры в карты:

«Жизнь – как игра в бридж. Игральные карты нам раздают, мы их не выбираем. «Карточный расклад» обусловлен кармой, но мы вольны принимать любые решения, которые считаем правильными, и совершать любые ходы. Единственное ограничение – правила игры. В начале игры мы обладаем большей свободой, а по мере её развития наш выбор сужается. Однако возможность выбирать остаётся до самого конца. Хороший игрок видит возможности, которых не замечает плохой. Чем более искусен игрок, тем больше альтернатив предоставляет ему игра. А в руках дурного игрока и хорошие карты пропадут, и удача здесь ни при чём» [цит. по Neufeldt 1986: с. 3].

Заключение

На основании проведённого исследования можно сделать следующие выводы. В самхитах и брахманах представлений о предрешённой судьбе ещё не сложилось. Слова, в более поздних текстах используемые для обозначения судьбы, в самхитах имеют другие значения, связанные с верой в могущество богов. Так, слово *vidhātṛ*, родственное слову *vidhi*, встречается в Ригведе в качестве эпитета Вишвакармана и Праджапати, позже ассоциированного с Брахмой. Слово *daiva* встречается в Атхарваведе в значении «божественный». Слово *bhāgadheya* находит широкое применение в Ригведе, однако исключительно в ритуальном контексте в значении «доля в жертве». Позднее слово *bhāgadheya* фактически выходит из употребления: в Нитишатаке Бхартрихари оно употреблено только один раз, в значении установленной свыше «доли». Таким образом, в ведийский период главенствующими остаются представления о силе ритуала, о могуществе богов и необходимости совершения жертвоприношений для обретения блага.

Представления о судьбе формируются в связи с развитием представлений о перерождениях, а также безличном Абсолюте (Брахмане). Традиция упанишад вводит и развивает понятие кармы (деяния, имеющего свои последствия для будущего рождения), а также возвращается к упомянутым в Ригведе пути богов и пути предков. Последний из двух путей, то есть путь совершения ритуалов, в упанишадах признаётся неэффективным. Это означает наступление кризиса в представлениях о силе и значимости ведического ритуала. Высшей ценностью провозглашается «знание», внимание смещается с внешней обрядности на внутреннюю духовную жизнь. В Ману-смрити закрепляются представления о значимости деяния человека (мысли, слова,

поступка) для его будущего рождения. Примечательно, что поступки человека влияют на его следующую жизнь, а не на нынешнюю. Такой подход позволяет объяснить разнообразие жизни и обосновать неравенство между людьми.

Таким образом, в контексте представлений о карме, судьба человека определяется его поступками в прошлом рождении. Человек находится во власти заранее предначертанной судьбы, которую, как и прошлое, невозможно изменить. Неизбежность судьбы обесценивает всё - личные качества человека, его знания, усилия. Однако возникает закономерный вопрос: как деяния человека могут влиять на его следующее рождение, если его поступки в этом рождении предопределены его прошлой жизнью? Иными словами, в какой мере человек ограничен своей прошлой кармы, и обладает ли он свободой воли? Один из ответов на этот вопрос предложен в Махабхарате, где понятия судьбы и кармы несколько разграничиваются. Судьба обозначается нейтральным словом *diṣṭi* и считается не единственным, и, что особенно важно, не главным фактором, определяющим человеческую жизнь. Особая значимость придаётся «собственным усилиям», плоды которых человек обретает не только в следующем рождении, но и в нынешнем. Отношение к человеческим деяниям, ранее считавшимся тщетными, меняется на противоположное, и понятие судьбы теряет прежний смысл.

Таким образом, в древнеиндийской литературе представления о судьбе развивались параллельно с углублением представлений о карме. Ритуально-символическое мышление, свойственное носителям ведийского и брахманического мировоззрения, менялось по мере снижения значимости ритуала. Сложившиеся в Древней Индии представления о месте человека в мире стали фундаментом для формирования различных философских школ, в русле которых переосмысление доктрины о карме и представлений о судьбе продолжается до сих пор.

Использованная литература

1. Алиханова 1978: Ю. М. Алиханова, В. В. Вертоградова. Индийская лирика II-X веков. Предисловие; отв. ред. Т.Я. Елизаренкова. М: «Наука», 1978. - 206 с.
2. Альбедиль 1991: Альбедиль М.Ф., Забытая цивилизация в долине Инда. Академия наук СССР. Серия «Из истории мировой культуры» СПб: Изд. «Наука». 1991. 175 с.
3. Атхарваведа 2005: Атхарваведа (Шаунака) - том 1/ пер. с вед., вступ. ст., коммент. и прил. Т.Я. Елизаренковой; Ин-т востоковедения. – М.: Вост. лит., 2005. 573 с.
4. Серебряков 1979: Бхартрихари Шатакатраям. Перевод с санскрита, исследование и комментарий И. Д. Серебрякова. Ответственный редактор Г. М. Бонгард-Левин. – М.: ГРВЛ «Наука», 1979. 136 с.
5. ВВ 2010: Введение в востоковедение. Общий курс / Ответственные редакторы проф. Е. И. Зеленев и проф. В. Б. Касевич. – СПб: Восточный факультет СПбГУ. 2010. 584 с.
6. Гринцер 1974: Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. — М.: ГРВЛ «Наука», 1974. — 422 с.
7. ДИ 1999: Древо индуизма. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 1999. 559 с.
8. ИФ 2009: Индийская философия / отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2009. – 950 с.
9. Невелева 1991: Невелева С. Л. Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса.— М. «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1991 —228 с.

10. Парибок: Парибок А.В. О методологических основаниях индийской лингвистики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://archive.is/20121209184635/www.sanatanadharma.udm.net/text/paribok1.doc>
11. Ригведа 1989: Ригведа, мандалы I - IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова, М.: «Наука», 1989. 768 с.
12. Ригведа 1999: Ригведа, мандалы V - VIII. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова, М.: «Наука», 1999. 743 с.
13. Ригведа 1999 (1): Ригведа, мандалы IX-X. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова, М.: «Наука», 1999. 559 с.
14. Синха 1954: Синха Н. К. и А. Ч. Банерджи. История Индии. – М.: Изд. Иностранной литературы. 1954. 440 с.
15. Семенцов 1981: Семенцов В. С., Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. / Ответственный редактор П. А. Гринцер. М.: «Наука», ГВРЛ, 1981. 180 с.
16. Сыркин 1992 (1): Упанишады в трёх книгах. Книга 1-я. Брихадараньяка упанишада. / Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М.: «Наука», НИЦ "Ладомир", 1992. 238 с.
17. Сыркин 1992 (2): Упанишады в трёх книгах. Книга 2-я. Упанишады. / Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. М.: «Наука», НИЦ "Ладомир", 1992. 336 с.
18. Сыркин 1992 (3): Упанишады в трёх книгах. Книга 3-я. Чхандогья упанишада. / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М.: «Наука», НИЦ "Ладомир", 1992. 255 с.
19. Тёмкин 1982: Тёмкин Э.Н., Эрман В. Г. Мифы древней Индии. М., «Наука», 1982. — 270 с.

20. Тёмкин 2009: Историография и источниковедение / Тёмкин Э. Н. Некоторые соображения о структуре текста Махабхараты. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://orientalstudies.ru/rus/images/pdf/PPV_2009_1-10_3_tyomkin.pdf (дата обращения: 15.05.2015).
21. Ульциферов 2005: Культурное наследие Индии / Ульциферов О. Г. – М.: АСТ: Восток – Запад. 2005. – 875, [5] с.
22. Успенская 2010: Успенская Е. Н. Антропология индийской касты. – Спб.: Наука, 2010. – 558 с.
23. Шохин 2007: Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (сере-дина I тысячелетия до н.э.): Учеб. пособие.— СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. 423 с.
24. Эльманович 2002: Законы Ману. Перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. И. Ильиным — М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. — 496 с.
25. Эрман 1980: Эрман В. Г., Очерк истории ведийской литературы/ Ответственный редактор Г. М. Бонгард-Левин. М.: «Наука», ГРВЛ, 1980. 232 с.
26. Gonda 1975: Gonda J., A history of Indian literature, Otto Harrassowitz,
27. Encyclopedia of Buddhism 2003: Encyclopedia of Buddhism / Editor in chief Robert E. Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA, 2003. 981 pp.
28. Hopkins 1915: Hopkins E. W., Epic Mythology, Strassburg, Verlag Von Karl J. Trubner, 1915. 277 с.
29. Macdonell 1897: Macdonell A.A., Vedic Mythology, Strassburg, Verlag Von Karl J. Trubner, 1897. 189 pp.








30. Monier Williams 1956: Monier Williams M., A Dictionary English and Sanskrit, Delhi - Varanasi - Patna, 1956.
31. Monier Williams 1883: Monier Williams M., Brahmanism and Hinduism, Oxford University Press, 1883. 552 pp.
32. Neufeldt 1986: Neufeldt R.W. Karma and Rebirth: Post Classical Developments. SUNY Press, 1986. 357 pp.
33. Sanderson 1993: Sanderson A., An Outline of Brahmanism. Lectures delivered in All Souls College in Michaelmas Term. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.academia.edu/10343481/An Outline of Brahmanism ca. 900 C.E. . Lectures delivered in All Souls College in 1993](https://www.academia.edu/10343481/An_Outline_of_Brahmanism_ca._900_C.E._.Lectures_delivered_in_All_Souls_College_in_1993) (дата обращения: 20.03.2017).
34. Sharma 1952: Kashinath Sharma. Subhashita Ratna Bhandagara. A collection of over 10000 subhasitas. Nirnaya Sagar Press. 1952
35. Sternbach 1974: Sternbach L. Otto Harrassowitz Verlag. Weisbaden. 1974. 97 с.
36. Mahābhārataṃ. GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/2_epic/mbh/sas/mahabharata.htm (дата обращения 10.05.2017).
37. Manu-Smṛti (input by Michio Yano and Yasuke Ikari). GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/4_dharma/smrti/manu2p_u.htm (дата обращения 11.05.2017).

38. Ṛgveda . GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#RV_HvNE (дата обращения 26.05.17)
39. Śatapatha-Brāhmaṇa, Madhyamdina recension (input by John Robert Gardner). GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#SatBr (дата обращения 10.05.2017).
40. Śuklayajurveda-samhitā edited by Wāsudev Laxman Śāstrī Panśīkar. Published by Pāndurang jāwajī. Bombay. 1929
41. Subhāṣitatriśatī of Śrībhartṛhariyogīndra. Chaukhambha Sanskrit Sansthan. Varanasi. 2001. 180 pp.

Приложение 1

Дайва Акхьяна и фрагменты из паддхати о судьбе и карме Нитишатаки Бхартрихари

В данном разделе представлен перевод Дайва Акхьяны (daivākhyanaṃ) - главы, посвящённой судьбе из сборника Шрисубхашитаратнабхандарам (Śrīsubhāṣitaratnabhāṇḍāgāram). В данный раздел также включены стихотворения из Нитишатаки, не вошедшие в Дайва Акхьяну, но представляющие ценность для данного исследования. Для удобства сравнения субхашит они изложены в таблице, ячейки которой имеют разные цвета в соответствии с тем, какое слово используется в данной фразе для обозначения судьбы. В скобках после каждой фразы также указано используемое в оригинальном тексте слово и номер фразы в Дайва Акхьяне либо в Нитишатаке (NŚ).

	daiva
	vidhi
	bhāgya
	karma
	niyati
	vidhātṛ
	другое / слово «судьба» отсутствует

<p>1. Поступок, совершённый наперекор судьбе, не приносит плодов. Так вода, выпитая чатаками, вытекает через дырку в горле (daiva, 1).</p>
<p>2. Родил счастливого [человека], а не героя или учёного. Пандавы – и герои, и учёные, [а] сидят в лесу (bhāgya, 2).</p>
<p>3. Судьба властвует не только над людьми, [но и] над богами. Шива носит повязку из шкуры антилопы, хотя [богатый] Кубера – его друг (daiva, 3).</p>
<p>4. Ухо – кривое и с дыркой, но оно удостоено золота, [А] глаз чист, [но] удостоен лишь сурьмы. Тьфу, на [проклятую] судьбу! (daiva, 4)</p>
<p>5. Посмотри, солнце и луна – божества, очи мира, [но] и они заходят. Кто может победить судьбу? (niyati, 5)</p>
<p>6. Судьба делает бесплодными дела мудрого человека - И героя, и учёного, ищущего плодов [своих усилий] (daiva, 6).</p>
<p>7. Когда судьба отворачивается, никто никому не поможет: Ни отец, ни мать, ни жена, ни брат, ни другой родственник (daiva, 7).</p>
<p>8. Перемазанные пыльцой пчёлы пьют нектар лотосов, А [прекрасные] лебеди едят траву. О, [как] несправедлива судьба! (daiva, 8)</p>
<p>9. Как бы ни поступали мудрецы, Результат [будет] таким, какой задумала судьба (vidhi, 9).</p>
<p>10. Результат [деяний] зависит не от знаний, не от человеческих качеств, а от судьбы. [Во время] пахтания океана Вишну получил Лакшми, а Шива – яд. (daiva, 10).</p>
<p>11. Как телёнок находит мать среди тысяч коров, Так и прошлая карма находит своего деятеля (karma, 12).</p>
<p>12. Как своевременно и без принуждения [расцветают] цветы [и созревают] плоды, так и карма исполняется (karma, 13)</p>

13. К чему печалиться, к чему радоваться? Чему быть, того не миновать. Такова природа кармы (bhavitavya, karma, 14).
14. То, что роду написано, не могут стереть Даже Вишну, Шива и Брахма (lalāṭlikhitā rekhā, 15)
15. Ни родственники, ни знакомые, ни дети, ни братья, ни родители, ни сестры Не помнят того, кому не благоволит судьба (daiva, 16).
16. Как приходят к живым существам немислимые беды, Так и радости. Я думаю, всё это из-за судьбы (daiva, 17).
17. Не просишь судьбу – она дарует счастье, [а] попросишь – не даёт. Своенравная судьба забирает всё, чем обладают люди (vidhi, 18)
18. Люди лелеют мечты, которые [из-за] судьбы не имеют шансов на исполнение. Судьба – единственный способ достижения успехов. Судьба уравнивает возможное и невозможное (daiva, 19).
19. Какая мысль, такое и поведение. Какое окружение, такое и будущее (bhavitavyatā, 21).
20. Люди, имеющие [под собой] прочную опору, [тоже] зависят от судьбы. Змей Васуки покоится на шее Шивы, но питается ветром (bhāgya, 23).
21. Разум может быть уничтожен кармой, но карму разумом не победить. Хоть и мудрым был Рама, он последовал за золотой антилопой (karma, 24).
22. И достоинства станут недостатками, если судьба не благоволит. А если судьба благоволит, то и недостатки превратятся в достоинства (daiva, 25).
23. Если судьба повёрнута к человеку лицом, он силен. [Но] если судьба отворачивается [от него], то нет (daiva, 27).

24. Пути кармы не уничтожаются от места, [где находишься]. Даже бык Шивы ест траву (karma, 28).
25. Если бы можно было предотвратить предначертанное, То не были бы запятнаны несчастьями Наль, Рама и Юдхиштхира (29).
26. Что должно произойти, то произойдёт. Либо дорога ведёт человека, либо он сам идёт [по ней] (bhavitavya, 30).
27. Что [может] сделать человек, [даже] мудрый, [если он] подчиняется карме? Ум человека изначально обусловлен его кармой (karma, 31).
28. Что Читрагуптой ³⁰ предначертано, То даже бог не может стереть и написать заново (lalāṭe likhitā, 32).
29. [Если] где-то кому-то предначертано испытать счастье или зло, Судьба приводит его туда силой, словно [пленника, связанного] верёвкой (daiva, 33).
30. «Спутники» [человека] - ум, мнения и ощущения Обусловлены предначертанностью [Судьбы] (bhavitavyatā, 34).
31. День следует за влюблённой [в него] зарёй. О, [как] удивительна судьба! Им [никогда] не встретиться! (daiva, 35).
32. Судьба осуществляет невообразимое, хорошее делает плохим, Судьба осуществляет то, что человек не может даже представить (vidhi, 36).
33. С острова, из глубин океана, с края света [Может] Судьба мгновенно достать для тебя то, что тебе хочется (vidhi, 39).
34. Когда Судьба благоволит, даже плохое непременно становится хорошим. Шива выпил яд, но в тот самый момент обрёл бессмертие (dhātari

³⁰ Читрагупта – писарь Ямы, бога смерти.

(daiva), 40).
<p>35. Чему не бывать, тому не бывать. А чему [суждено] произойти, то случится и без всяких усилий.</p> <p>То, чему не [суждено] быть, исчезает, лишь только попадает в руки [человека] (bhavitavyatā ,42).</p>
<p>36. [Сама] Лакшми вручит своё тело тому, кто одарён судьбой, И станет ублажать его, даже если он ленив [и] притворяется спящим (bhāgya, 43).</p>
<p>37. То, чего не может достичь речь поэта, то, чего не достичь даже в мечтах,</p> <p>То, что также труднодостижимо, как и то, что происходит во сне, играючи создаёт судьба (vidhi, 46).</p>
<p>38. Если [человека] бережёт судьба, то он и без защиты защищён. А если судьба отвернулась от него, то он и защищённый беззащитен. Кто-то один выживает в лесу, а кто-то и в доме гибнет, хотя заботится [о безопасности](daiva, 47).</p>
<p>39. Человек получает то, что должен. И даже боги не могут этому помешать. Поэтому я не печалюсь и не удивляюсь, что моё – то моё (49).</p>
<p>40. Не беги, не беги. Судьба, а не наш бег – средство достижения счастья.</p> <p>Если бег есть средство достижения счастья, то и бегущая собака его достигнет (daiva, 50).</p>
<p>41. Шива, у которого друг – Кубера, живущий на серебряной горе и обладающий несметными богатствами, просит милостыню.</p> <p>Если судьба не благоволит, откуда взяться удаче (vidhi, 51)?</p>
<p>42. Сам – Шива, тесть – Гималаи, друг – Кубера, сын – Ганеша.</p> <p>А всё равно он просит милостыню, на всё воля Творца (52).</p>
<p>43. [Несмотря на то, что] золотых антилоп не бывает, Рама был ею</p>

<p>очарован.</p> <p>В сложные моменты даже мудрые лишаются рассудка (53).</p>
<p>44. Хотя золотую антилопу никто и никогда прежде не видел, Разум Рамы помутился от жажды в трудный момент (54).</p>
<p>45. Богатства – на земле, скот – в загоне, жена – в доме, близкие – на шмашане³¹, Тело – на костре. И только душа следует в иной мир в соответствии с кармой (karma, 55).</p>
<p>46. В лесу ли, среди людей, среди врагов, в огне, в океане или в горах, Во сне, в забвении и в беде защищают [человека] только добрые дела, совершенные в прошлом (56).</p>
<p>47. «То, что кто-то иной посылает счастье или несчастье, полная глупость. Я действую сам» - так думают гордецы, связанные путами своей кармы (karma, 57).</p>
<p>48. У красивого [мужчины] - жена уродина, а у прекрасной [женщины] – уродлив муж. А если оба [они красивы], то бедны. [Таковы] причуды судьбы (vidhi, 58).</p>
<p>49. Пчела, летающая в цветущих [зарослях] на опушке леса, не опустилась на благоухающий цветок. Неужели он не прекрасен? И не создана ли пчела для цветов? На всё воля бога (59).</p>
<p>50. Если судьба не благоволит, нет воды в океане, нет нектара в луне, источающей потоки нектара, [Волшебное] дерево не исполняет желания, а в золотой горе нет золота (vidhi, 60).</p>
<p>51. Справедливо, что судьба нападает на слабых.</p>

³¹ Шмашана (śmaśāna) – место для сожжения тела после смерти и проведения соответствующих обрядов.

Кама, [обладающий] страшным луком, имеет над сильными не столь большую власть, как над слабыми (daiva, 62).
52. Возможно ли, чтобы Сита жила во дворце Раваны? О, друг, плоды прошлых деяний бывают и дурными (karma, 64)
53. Возможно ли, чтобы благородную обладательницу чарующих глаз считали опороченной Раваной? О, друг, плоды прошлых деяний бывают и дурными (karma, 65).
54. [Судьба] творит человека, вместилище всех добродетелей, драгоценность среди всех живых существ, украшение земли, а затем губит его в один миг. О, горе, как неразумна судьба! (vidhi, 67)
55. Когда [я] вижу, что слоны, змеи и птицы [попадают] в силки, луна и солнце затмеваются, а мудрые [пребывают] в нищете, я думаю: «Как могуча судьба!» (vidhi, 68)
56. О, господин, месяц рождён в океане и находится на голове владыки мира, но всё равно он попадает в пасть демона Раху из-за плодов прошлых дел (karma, 69).
57. Когда судьба отворачивается, то всё напрасно. У солнца есть тысяча лучей-рук, но на закате оно не может зацепиться [за горизонт и не заходить] (vidhi, 70).
58. Не внешний вид, не род, не поведение, не знания, не верная служба, а «награды», собранные подвижничеством, совершённом в прошлом, в нужное время приносят [свои] плоды, подобно дереву (bhāgya, 72).
59. Хоть в небо взлети, хоть иди на край света, хоть ныряй в океан, стой где угодно, но совершённые в прошлых рожденьях благие и дурные дела тенью следуют за тобой (karma, 73).
60. Для человека, в прошлом совершившего много добрых дел, страшный лес будет [подобен] городу, каждый человек будет хорошим, а вся земля будет полна драгоценных камней (karma, 74).
61. Несчастливая рыбка выскользнула из грубых рук рыбака, но попала в

<p>сеть. Затем [она выскочила из сети, но] её проглотил журавль. Если судьба сказала своё слово, то её не избежать (daiva, vidhi, 75).</p>
<p>62. Живите счастливо, полагаясь на судьбу и накопленные плоды прошлых дел. Незачем просить о чём-либо. Сколько солнце не ходит вокруг Меру, у него семь коней, а не восемь (daiva, 76).</p>
<p>63. <...> Когда судьба гневается, друг становится врагом (vidhi, 77).</p>
<p>64. Пчела полетела, чтобы напиться нектаром из цветка лотоса. Но этот цветок вдруг упал, обожжённый порывом ледяного ветра. Если судьба не благоволит, то желания не исполняются (vidhi, 79).</p>
<p>65. Сильный лев живёт в горах и пещерах, а кот в царском дворце. Друг, оставь печаль, род человеческий ничего не значит, слова тут ни к чему. [Единственная] сила – это судьба (daiva, 80).</p>
<p>66. Хотя Драупади защищали пятеро богоподобных мужей, её всё же оскорбили. Когда судьба сильна, что может сделать семья? (daiva, 81).</p>
<p>67. Мудрый человек тщательно обдумывает последствия достойного или недостойного деяния. Вызревание плодов поспешно совершённых поступков саднит сердце подобно занозе до самой смерти (82).</p>
<p>68. Луна, живущая на небе, устраняющая тьму, подобная солнцу, гуляющая среди созвездий, всё же становится добычей демона Раху. Кто способен избежать того, что предначертано судьбой? (lalāte likhita, 83)</p>
<p>69. На луне – пятна, на стеблях лотосов – шипы, женская грудь [со временем] теряет красоту, а волосы седеют. Морская вода непригодна для питья, мудрецы живут в бедности. Творец, верно, дурак! (vidhātṛ, 85)</p>
<p>70. Любимый друг, злодейка-судьба, подобно гончару, смяла мою душу и бросила её, как глину, на колесо несчастий и тревог, постоянно подгоняя под него ударами. Можем ли мы знать, что уготовила нам судьба? (vidhi, 86)</p>

71. Мы чтим богов, но и они подчинены проклятой судьбе. Восхвалим же судьбу! Но и она даёт лишь то, что соответствует карме. Если всё зависит от кармы, то к чему [нам] боги? К чему судьба? Восхвалим же карму, над которой не властна сама судьба! (vidhi, 88).
72. О, мудрый, не стремись напрасно обрести достоинства, а лучше сделай подношение богине ³² , которая негодяев делает благонравными, дураков - учёными, недругов - друзьями, тайное - явным, [и даже] амриту [может превратить] в яд (97).
73. Поклон карме, которая, подобно гончару, в яйцо, как в горшок, заточила Брахму, заставила Вишну десять раз родиться на земле, Шиву - просить подаяние с черепушкой в руке, а Сурью - постоянно бродить по небу! (karma, 98)
74. Что по судьбе дано ³³ , малое или большое, то и получишь сполна, не важно – в пустыне или на [горе] Меру. Будь мудрым, не делай глупостей. Посмотри, кувшин набирает одну и ту же воду, что в колодце, что в океане (paṭṭalikhita, 99)
75. Индра, чей наставник – Брихаспати, чьё оружие – ваджра, чьи воины – боги, чья крепость – небо, чей слон – Айравата, хотя и был удивительно силён, всё же был повержен в битве. Очевидно, что лучшая защита – это судьба. Тьфу! Тьфу на тщетные людские усилия! (daiva, 100)
76. Отец - Дашаратха из рода Сурьи, царь всех царей, любимая жена - Сита, для которой нет ничего выше истины, младший брат - Лакшмана, а сам он – Вишну, и нет в мире равного ему по длине рук ³⁴ . Однако и над Рамой поглумилась судьба. Что же говорить о других? (vidhi, 101)

³² Богиня (Bhagavatī). По всей видимости, здесь автор персонифицирует карму.

³³ Перевод перефразированный. Буквально – «что на пластине написано». Вероятно, под «пластиной» имеется в виду некий материал, использованный для письма. Кроме того, этот фрагмент может содержать намёк на Читрагупту, писаря Ямы – бога смерти.

³⁴ Длина рук – признак великого человека. Возможна так же метафорическая трактовка: иметь длинные руки – всюду достигать своих врагов.

<p>77. Кобылья пасть, настигнув океан, не может утолить жажду.</p> <p>Дождавшись [прихода] туч, чатаки не могут напиться [дождём]. Аруна не получил ног, хотя стал возничим самого солнца. Месяц, находящийся на голове Шивы, [всё же] истощается. Не смотря на близость к великим людям, [нам] достаётся то, что положено по судьбе (daiva, 103).</p>
<p>78. Почему люди прославляют трясогузку, питающуюся червями, а не кукушек, которые из любви к людям красиво поют весной и которые не привязаны к [своим] птенцам? Чудны проявления кармы! (karma, 104)</p>
<p>79. О, кукушка, люди слушают твои песни, но ничего не дают тебе за это. Ты живёшь сама по себе, питаешься листьями деревьев. Вороны же издают звуки, которые режут слух, но даже мудрые приносят им жертвы. О, эта непостижимая игра судьбы! (vidhi, 105)</p>
<p>80. Антилопа разорвала силки, обошла ловушку, вырвалась из капкана, выскочила из объётого огнём леса, но, избежав охотничьих стрел, провалилась в колодец. Тщетны усилия, когда судьба отворачивается! (vidhi, 106)</p>
<p>81. Рождённый вместе с Лакшми и украшающий все три мира, месяц удерживается на голове Шивы. И всё же месяц не стал полным, а наоборот остался тонким. Прошлые деяния воистину сильны. [Разве] кто-то способен что-либо изменить? (karma, 107)</p>
<p>82. Сканда – великий предводитель войска богов. Его мать - дочь Гималаев, отец – Шива, брат – Ганеша, друг отца – Кубера, но до сих пор, по воле злодейки-судьбы, не сыграна его свадьба. (daiva, 110)</p>
<p>83. Судьба любит образ водяного колеса с горшками. Некоторые из горшков опустошаются, некоторые наполняются. Какие-то поднимаются вверх, какие-то опускаются вниз, какие-то находятся посередине. Так и судьба играет с людьми, показывая</p>

противоречивость этого мира (vidhi, 111).
84. Из двух камней одной и той же породы, [добытых] из одной горы, одного размера и одинаково обработанных зубилом, один [камень] по воле судьбы почитается за божество, а из другого делают ступеньку (vidhi, 112).
85. К чему рассказывать, что Рама сломал лук Шивы, что покинул родину по приказу отца, что одержал победу над Парашурамой ³⁵ , построил мост через океан и убил Равану? Лучше расскажи о судьбе, из-за которой история – единственное, что от него осталось (daiva, 113).
86. Чтобы родить сына по имени Богатство, я, исполненный алчности, поочерёдно брал в жёны пятерых женщин – Истинное знание, Поэзию, Странствия, Службу и Прощение милостыни. Но судьба - злодейка, всех их сделала бесплодными (daiva, 115).
87. Нырять в воду, взбирайся на вершину горы Меру, сражайся с врагами в битве, изучи торговлю, земледелие, все науки и искусства, птицей облети весь мир, совершив великое усилие. [Но всё равно] в этом мире не бывать тому, чему не суждено быть по причине кармы. А то, чему случиться суждено, не произойти не может (karma, 116).
88. Рождённый из океана судхи ³⁶ вместе с Лакшми, волшебным камнем и деревом, исполняющим желания, и помещённый на голову Шивы, месяц, любимец ночи, по сей день не может избавиться от предписанной судьбой [особенности] убывать. Кто способен преодолеть судьбу, ход [которой словно] вырезан в камне? (daiva, vidhi, 117)

³⁵ В данном высказывании содержится намёк на сюжет из Рамаяны, когда Парашурама усомнился в божественной природе Рамы, но затем признал её и подарил ему лук, с которым Рама отправился на Ланку.

³⁶ судха (sudhā) – амрита, нектар. Согласно наиболее распространённой версии мифа о пахтании океана, боги и асуры натянули змея Васуки вместо верёвки, а гору Мандара использовали в качестве мутовки для того, чтобы взбить воды океана и добыть из него амриту. Воды сначала превратились в молоко, и из молочного океана появились «сокровища», среди которых - Лакшми, волшебный камень Каустубха, месяц и др. Последним появился Дханвантари, бог врачевания и исцеления, с драгоценной чашей амриты в руках [Тёмкин 1982: с. 47-48]. В данном же тексте, однако, говорится об океане амриты, что расходится с наиболее распространённой версией мифа.

89. Хвала судьбе, которая играючи творит небывалое. Океан [судьба] превращает в сушу, сушу – в океан, песчинку – в гору, гору Меру – в песчинку, травинку – в оружие, оружие – в травинку, огонь – в прохладу, снег – в огонь (daiva, 118).
90. Равана принадлежит к брахманскому роду. Его старший брат – Кубера, младший брат – Кумбхакарна, а сын – Индраджит. Сам он обладает десятью головами, двадцатью мощными руками, оружием, не знающим промаха, непобедимой колесницей и городом, стоящим посреди океана. Но всё это пустое, [ведь] предначертанное не изменить! (daiva, 119)
91. <...> Когда судьба гневается, и травинка становится оружием (daiva, 120)
92. В этом мире, что установлено судьбой, то и случается, даже малое, [ведь судьба] – это основа всего. [Даже если] туча заполняет всё небо и ежедневно проливает дождь, то совсем немного дождевых капель попадает в клювики чатаков: только две-три (daiva, 123).
93. Голубица взволнованно говорит голубю: «Пришла [наша] погибель! Внизу охотник навёл стрелу, а наверху кружит коршун!» Однако в тот момент охотника укусила змея, и [его] стрела попала в сокола. Удивительны повороты судьбы! (daivī; 124)
94. Те, кто ленив и [только и делает, что] лежит у себя дома, получают невиданное богатство, подобное плодоносящей лиане. А [люди], которые взбираются на вершины, пересекают горы, странствуют по земле, исполненные усердия, старания, смелости и мудрости, [богатства] не имеют. Не созрело ³⁷ . (126)
95. Пятеро Пандавов – Юдхиштхира, Бхима, Арджуна и другие – герои, принадлежащие к царскому роду, ведающие истину, крепкие телом, [у них] колесничий - сам Кришна. [Но] эти герои просят милостыню в

³⁷ tannāsti yatpasyate. Возможны трактовки. Имеется человеком ещё не обретены плоды совершённых в прошлом добрых дел. На их вызревание требуется некоторое время.

<p>домах простых людей. Кто способен что-либо сделать, [если] будущее [определено] кармой по воле судьбы? (vidhi, 128)</p>
<p>96. Лотос рождён из пупа Вишну, а из него [самого] рождён Брахма. [В лотосе] – живёт [богиня] Лакшми, [и сама] Бхарати держит [его] в руке, а солнце [его] друг, но даже он чахнет от лучей луны. Даже друзья не могут защитить, когда истощаются плоды добрых дел. (130)</p>
<p>97. Вот Айодхья, и вот Рама, по воле отца ушедший в лес, Вот золотая антилопа, и вот умыкание Ситы, Вот дружба Рамы с Сугривой и вот я, посланный на поиски Ситы. Жестокий творец делает именно то, что невозможно. (vidhātṛ, 131)</p>
<p>98. О, неразумная судьба! Постой, оставь свои злые помыслы! Ты жаждешь увидеть, как в несчастьях гибнет стойкость благодетельных! [Однако] и в конце времён, когда не станет гор и океанов, благодетельные выстоят! (vidhi, NŚ 90)</p>
<p>99. Месяц полон амриты, он – владыка лечебных трав, [его] сопровождают целители, [он] украшает голову Шивы, но и болен чахоткой. Может ли кто-то уйти от проклятой судьбы? (vidhi, NŚ 88).</p>
<p>100. Лысый с опалённой солнцем головой прячется в тени пальмы, но там на его голову падает большой кокос и с треском разбивает ее. Куда бы ни пошёл отмеченный судьбой, несчастье следует за ним (daiva, NŚ 84).</p>
<p>101. Те, кто не сведущ в литературе, музыке и искусстве, в сущности, являются животными, [только] без хвостов и рогов. Они не питаются травой, но всё же живы. Такова доля, установленная свыше для всякой твари (bhāgadheya).</p>

Приложение 2

Данный раздел содержит выборочный перевод двух глав из Араньякапарвы, третьей книги Махабхараты.

Adhyāya 31 (16-42)

16. Ашвамедха, раджасуя, пундарика, а также госава -такие великие ритуалы, [сопровожаемые] принесением даров, [были] совершены тобой.

17. О, царь, охваченный безумием, ты позорно в проиграл в кости [своё] царство, богатство, оружие, братьев и меня.

18. Ты [такой] правдивый, открытый, щедрый, совестливый, честный! Как же мог помутиться твой разум от игры в кости?

19. Мой ум меркнет и сердце щемит, [когда] я вижу тебя в этом несчастье, в этой беде.

20. В таких случаях обычно вспоминают древнее предание, [согласно которому] люди не имеют над собой власти, а подчинены всевышнему.

21. Испустив семя, творец создал всё хорошее и плохое, всё, что несёт живым существам радость или печаль.

22. Все люди, о, храбрейший из людей, [движутся так же], как деревянная кукла, ведомая [нитьями], движет своим телом,

23. Словно эфир, пронизав всех живых существ, творец устанавливает счастье или несчастье, о, Бхарата!

24. [Человек], как птица, попавшая силок, пребывает в полной власти Ишвары.

[Он] не хозяин ни себе, ни другим.

25. Как бусинка, нанизанная на нить, как бык, с продетой в носу верёвкой, все живые существа следуют воле творца, из него сотворённые и им движимые.

26. Словно дерево, упавшее с берега [реки] и попавшее в середину потока, Человек ни секунды не зависит от самого себя.

27. Несведущий человек не хозяин своему счастью и несчастью, направляемый Ишварой, он идёт в рай или ад.

28. Как трава подчиняется власти сильного ветра, о, Бхарата, так и люди повинуются творцу.

29. Творец, побуждающий [людей] к благородным или греховным поступкам, пронизывает людей и действует так, что [никто] не замечает [и не говорит]: «Это он!»

30. Тело [человека], называемое также «полем», - лишь орудие [в руках] творца, [с помощью которого] он творит дела, приносящие как добрые, так и дурные плоды.

31. Посмотри, как могущественна эта майя, сотворённая Ишварой. [Она] одурманивает живых существ и заставляет их убивать друг друга.

32. Одно видится провидцам, познавшим веды, по-другому происходит [в жизни], подобно тому, как стремительно [меняются] потоки ветра.

33. Одним образом думают о вещах люди, но совсем иначе бог творит их и видоизменяет.

34. Подобно тому, как неподвижный, неодушевленный камень, полено или [кусок] железа сокрушаются другим камнем, поленом или [куском] железа,

35. Самосуший Бог-Праотец, набросив покрывало [майи], уничтожает живых существ [посредством] им же подобных, о, Юдхиштхира!

36. Творец играет с живыми существами словно ребёнок со своими игрушками: то соединит их, то разъединит – по своему желанию.
37. Творец относится к людям не как отец или мать, а словно недруг, и кажется, что им движет гнев.
38. Я вижу, как благородные, добрые и совестливые люди живут в нужде, а негодяи живут счастливо. Только подумаю об этом, [как меня охватывает] печаль.
39. О, Партха, видя твою печаль и процветание Дурьёдханы, я ругаю творца, [спокойно] взирающего [на эту] несправедливость!
40. Что за плод хочет получить творец, одаривая счастьем презирающего арийские законы, жестокого, алчного сына Дхритараштры?
41. Если последствия поступка – удел того, кто его совершил, а не кого-либо другого, то, воистину, творец запятнал себя этим дурным делом!
42. А если [последствия] греховного поступка не настигают совершившего его, то этим миром правит сила, и мне жаль слабых [людей].

Adhyāya 33 (1-54)

1. Я ни коим образом не презираю дхарму, о, Партха. Как я могу презреть Ишвару, владыку живых существ?
2. Я так говорила, потому что страдаю. Знай же, Бхарата, я продолжу свою речь, будучи в здравом уме, слушай!
3. Каждый, кто рождается в этом мире, вынужден совершать дела, о, сокрушающий врагов! Лишь неодушевлённые [предметы], а не люди, существуют, не совершая действий.

4. Живые же существа с [момента], когда они [начинают] сосать материнскую грудь и до восхождения на [смертное] ложе, живут благодаря действиям, о, Юдхистхира!
5. О, бык-бхарата, среди всех живых [существ] люди особенно стремятся обеспечить своё существование посредством действий, как в этом мире, так и после смерти.
6. О, бхарата, все живые существа знают, что такое деятельность, их кормят зримые и ощутимые плоды их деяний.
7. Я вижу, что люди живут благодаря своей деятельности, даже творец, как и вот этот журавль, [ловящий рыбу] в воде.
8. Делай своё дело, не печалься, да защитит тебя твоя карма! На тысячу не найдёшь того, кто знает, что именно нужно делать.
9. Долг [каждого человека] состоит в том, чтобы преумножать и сохранять [то, что он имеет], ведь если только потреблять, то даже Гималаи истощатся.
10. Если бы живые существа не совершали действий, то погибли бы. Бывают ли вообще поступки, не приносящие [своих] плодов?
11. В этом мире тот, кто полагается только на судьбу и тот, кто говорит, [что на всё воля] случая, оба - глупцы. Похвалы достоин лишь тот, кто думает о деяниях.
12. Глупец, который полагается на судьбу, [и] ничего не делает, а только спокойно спит, погибнет, словно необожжённый горшок, [упавший] в воду.
13. Недолго век и у того, кто, будучи способным действовать, полагается на случай и сидит, ничего не предпринимая, словно слабый и беззащитный.
14. Если человек без причины получает что-либо, то это считают случайностью, ведь никто [не прикладывал для этого] усилий.
15. Если человек обретает что-либо, предписанное ему божественным установлением, это называют судьбой.

16. Если же человек обретает какой-либо явный, очевидный плод посредством своих действий, то это считают собственным усилием человека.
17. Иной же, живущий согласно своей природе, обретает плоды без всякой причины, то, знай, лучший из людей, это естественный плод.
18. [Однако любой плод, который] человек обретает благодаря судьбе, случаю, природе или собственным усилиям, является плодом его прежних деяний!
19. Творец наделяет людей плодами их прошлых дел в соответствии с [этими] делами и [другими] различными причинами.
20. Знай, что бы ни делал человек, хорошее или плохое, это проявление [его] прежних деяний, установленных творцом.
21. Как творец велит, так человек, лишённый собственной воли, и поступает, а его тело – всего лишь инструмент в совершении действий.
22. О, Каунтея, предопределяя совершение различных деяний, великий Ишвара побуждает действовать не властных над собой живых существ.
23. [Если], мысленно поставив цель, [человек] достигает её посредством своих поступков, то он сам является причиной заранее намеченного деяния.
24. Невозможно сосчитать деяния, совершаемые людьми, ведь [каждый] дом или город – дело рук человеческих, о, великий из людей!
25. Мудрый своим умом познаёт, что из кунжута можно получить масло, от коровы - молоко, [а с помощью] поленьев - огонь, а также каким способом [это делать].
26. Мудрый действует для осуществления задуманного, и живёт за счёт [благ], полученных в результате деяний.
27. Сделанное умелым [человеком], считается хорошим. А нечто, сотворённое кем-либо неумелым, считается плохим по причине отличий.

28. Жертвоприношения не приносили бы своих плодов, не было бы ни учеников, ни учителей, если бы сам человек не был первопричиной достигаемых результатов.
29. Сам человек [является] деятелем, и потому в случае успеха его прославляют, а в случае неудачи – порицают. Могут ли усилия [человека] пропадать в этом мире?
30. Одни считают, что всё во власти случая, другие – на всё воля судьбы, а кто-то, что всё является результатом [собственных] усилий. Таковы три [основных] мнения.
31. Другие считают, что всё не так. То, что [люди считают проявлением] судьбы или случая, [является] скрытой [кармой]. Ведь очевидно, что и случай, и судьба, [ведут] к тем же результатам.
32. Мудрецы считают, что человек обретает какой-либо плод в силу трёх причин: или судьбы, или случая, или собственных усилий, а четвертой причины нет.
33. Творец наделяет людей желаемыми и нежелаемыми плодами. Будь это не так, не было бы среди людей [ни одного] несчастного.
34. Человек достигал бы всего, чего хочет, если бы не [груз] кармы.
35. Обычные смертные люди, которые не понимают, что желаемое и нежелаемое приходит лишь этими тремя способами.
36. Ману завещал, что долг [человека] – пребывать в действии, поскольку бездеятельный человек несомненно гибнет.
37. О, Юдхиштхира, трудящийся человек обычно обретает плоды своих дел уже в этом мире, чего никогда не получить лентяю.
38. Если [в деле] невозможно [достичь успеха], [то это] считается покаянием. Человек освобождается от [кармического] долга, совершая действия, [даже неуспешные], о, Индра среди царей!
39. К ленивому, [предающемуся] сну человеку приходит только несчастье, а деятельный человек неизменно наслаждается плодами своих усилий и процветанием.

- 40.Люди, свободные от сомнений, мудрые и деятельные поощряют решительных, а не беспомощных и сомневающихся.
- 41.Ныне нас преследуют неудачи. Но несомненно они закончатся, когда ты начнёшь действовать.
- 42.Достигнешь ты желаемого или нет, но [все равно] обретёшь славу и ты, и Врикодара, и Бибхатсу, и братья-близнецы.
- 43.У других [людей] деяния приносят плоды, так же будет и с нами. А каков будет плод [станет ясно], лишь когда дело будет сделано.
- 44.Вспахав землю плугом, пахарь сеет семена, а потом спокойно ждёт: теперь дело за облаками.
- 45.Если же дождя не будет, то пахарь неповинен в этом: «Я всё сделал всё, что сделал бы [любой другой] человек. Моей вины нет в том, что мои [усилия] бесплодны», - понимая это, мудрый человек не винит себя.
- 46.Не следует думать: «Я действую, но не добиваюсь желаемого», ведь есть два исхода у всякого поступка: успех или неуспех. Бездействие же, наоборот, [приводит только к неудаче].
- 47.[Успех] дела зависит от многих условий, при отсутствии хотя бы одного [из которых], плод действия неполон или вовсе уничтожен. А если же дело даже не начато, то ни плода, ни заслуг не будет, о, непобедимый!
- 48.По мере возможностей и сил мудрый человек с помощью разума использует благоприятное место, время, средства для увеличения [своего успеха].
- 49.Действовать нужно с усердием и решимостью. В деятельности самое главное – решимость.
- 50.Встретив человека, наделённого многими достоинствами, мудрому следует действовать для своей выгоды с помощью сладких речей и против него.
- 51.О, Юдхиштхира, пусть он желает вреда и поражения [своему врагу], даже если это гора или океан, не говоря уже о смертных существах!

52. Человек, всегда занятый поиском слабых мест у своих врагов,
освобождается от долга перед собой и другими.
53. Человеку не следует недооценивать себя, [ибо] кто презирает себя
никогда не будет процветать, о, Юдхитхира!